UBER DAS RITUELLE SUTRA DES BAUDHAYANA

CALAND

ORI
294.30082
Cal/Ube
48545

00048545

BBRAS

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 20 February, 2020

ÜBER

DAS RITUELLE SŪTRA

DES

BAUDHĀYANA.

Abhandlungen

für die

Kunde des Morgenlandes

herausgegeben von der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

XII. Band.

No. 1.

ÜBER

DAS RITUELLE SŪTRA

DES

BAUDHĀYANA.

48545
ae

VON

DR. W. CALAND.

Ex-C-85.

Leipzig, 1903.

In Commission bei F. A. Brockhaus.

O.P.L.
Geo 294.30082
Cal/ibe
48545

DEM ALTMEISTER

DER HOLLÄNDISCHEN ORIENTWISSENSCHAFT

DR. H. KERN

PROFESSOR DES SANSKRIT AN DER UNIVERSITÄT LEIDEN

WIDMET IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

ZUR FEIER

SEINES SIEBENZIGSTEN GEBURTSTAGES

AM 6. APRIL 1903

DIESE ABHANDLUNG

W. CALAND.

Inhaltsübersicht.

		Seite
§ 1.	Was bis jetzt über das Baudhāyanasūtra bekannt ist	1
§ 2.	Die Handschriften	1
§ 3.	Umfang des Baudhāyanasūtra	2
§ 4.	Das Baudhāyanasūtra ein Pravacana,	2
§ 5.	bestimmt für mündliche Überlieferung	3
§ 6.	Brāhmaṇa-artiger Charakter des Werkes	4
§ 7.	Nicht von Baudhāyana selber, sondern von seinen Schülern herrührend	5
§ 8.	Dvaidha und Karmānta bestätigen dies	6
§ 9.	Spuren dieser Weise von Überlieferung	7
§ 10.	Kāṭhaka- und Pravargyasūtra	8
§ 11.	Erweiterung des Werkes	9
§ 12.	Verhältnis zu den Saṃhitātexten	10
§ 13.	Abfassungszeit des Werkes	10
§ 14.	Heim der Baudhāyanins	11
§ 15.	Verlorene Stücke des Sūtra	11
§ 16.	Einteilung nach Praśnas	12
§ 17.	Bemerkungen zu § 16	13
§ 18.	Besondere Namen verschiedener Teile	14
§ 19.	Einheimische Mittel zur Exegese des Śrautasūtra	15
§ 20.	Einheimische Mittel zur Exegese des Gṛhyasūtra	15
§ 21.	Das Baudhāyanasūtra den anderen Sūtren des schwarzen Yajus gegenüber	16

Aus dem Śrautasūtra.

§ 22.	Das Würfelspiel beim Agnyādheya	17
§ 23.	Die *pāpmano vinidhayaḥ* genannten Yajusformeln	18
§ 24.	Die Naiṣṭyayanas	19
§ 25.	Der Catuścakra	20
§ 26.	Der Agniṣṭut	20
§ 27.	Die Vrātyastomas	21
§ 28.	Der Upahavya	22
§ 29.	Der Ṛtapeya	23
§ 30.	Die Apaciti	25
§ 31.	Der Kānāṃdhayajña	25

Seite

§ 32. Die beiden Punastoma 26
§ 33. Der Sarvasvāra 28
§ 34. Der Sarvatomukha 28
§ 35. Verschiedene Ekāhas 28
§ 36. Anfang des Karmānta 29

Aus dem Gṛhyasūtra.

§ 37. Einteilung des Gṛhya 30
§ 38. Die Opferreste 31
§ 39. Jātakarmaritual 31
§ 40. Das Bad des Snātaka 31
§ 41. Inhalt des schwarzen Yajurveda 32
§ 42. Der Hausbau 33
§ 43. Der „Opferbaum“ 34

Vermischtes.

§ 44. Rituallehrer 35
§ 45. Ethnographisches 35
§ 46. Astronomisches 36
§ 47. Brāhmaṇacitate 40

Grammatisches.

a) Zur Morphologie.

§ 48. Zur Nominalflexion 41
§ 49. Zur Konjugation 42
§ 50. Absolutiva 43
§ 51. Intensiva, Desiderativa 43
§ 52. Zusammensetzungen 44

b) Syntaktisches.

§ 53. Zur Syntaxis casuum 44
§ 54. Zur Syntaxis pronominum 45
§ 55. Zur Syntaxis verbi 47
§ 56. Tmesis 48
§ 57. Präpositionen 49
§ 58. Partikeln 50

Stilistisches.

§ 59. Eigentümliche Ausdrücke 51
§ 60. Stilproben 54

Lexikographisches.

§ 61. Auswahl unbelegter Wörter 57
§ 62. Schluss 65

1. Ausser Bühlers wertvoller Einleitung in den Sacred Books of the East[1]), einigen kurzen Bemerkungen Hillebrandts[2]) und den von mir selber über das Totenritual veröffentlichten Notizen[3]) ist, so weit mir bekannt, nichts über das in mancher Hinsicht so hochwichtige rituelle Sūtra des Baudhāyana geschrieben. Im Folgenden werden die Ergebnisse einer von mir angestellten eingehenden Untersuchung dieses Kalpasūtra den Fachgenossen dargeboten.

2. Was Bühler im Jahre 1882 schrieb: „No complete set of the Sūtras of Baudhāyana's school has, as yet, been found, and the original position of the detached portions which are obtainable is not quite certain", ist jetzt glücklicherweise nur noch zum kleinsten Teile wahr, da wir gegenwärtig in der Lage sind, sei es auch nicht mit absoluter Sicherheit, das Sūtra ganz oder doch beinahe ganz zu kennen, und das zerstreute Material zu ordnen. In europäischen Bibliotheken sind von dem Baudhāyanasūtra nur grössere Fragmente vorhanden, enthalten in der Fleet-Handschrift der India Office Library und der Haug'schen Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek[4]). Dazu kommen zwei mir von Hillebrandt freundlichst zur Benutzung überlassene Kopien von Handschriften aus Indien, eine aus Kashmir, eine aus Tanjore. Die in den erwähnten Handschriften enthaltenen Stücke sind das Darśapūrṇamāsa, das Agnyādheya, der Daśādhyāyika praśna, der Paśubandha, das Cāturmāsyasūtra, der Agniṣṭoma mit Pravargya, das Agnicayana, der Vājapeya und die Dvaidha- und Karmāntasūtras; auch einige kleinere Bruchstücke und das Gṛhya-, Pravara- und Śulbasūtra. Schon mit Hilfe dieser Materialien liess sich mit ziemlich grosser Sicherheit der Inhalt der nicht vorliegenden Teile des Śrautasūtra vermuten, da die Dvaidha- und Karmāntasūtras, welche resp. die Kontroversen und Paralipomena zum Śrautasūtra enthalten, dazu wichtige Beiträge lieferten. Das waren aber nur Vermutungen. Wie gross war daher meine Überraschung und Befriedigung, als ich durch die gütige Vermittelung der englischen

1) Vol. XIV, S. XXX figg.

2) Ritual-Litteratur, S. 30.

3) The pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin and Gautama, Preface, p. IX—XIV; vgl. die altind. Todten- und Best.-Gebr., S. IV.

4) Und in der Pariser Hs. der Bibliothèque Nationale.

Regierung die Bombay-Handschrift Class I B Nr. 5[1]) zur Benutzung erhielt. Nach Bühlers Inhaltsangabe dieser Handschrift nämlich erwartete man ausser den schon bekannten Stücken nun auch den Aśvamedha, das Aupānuvākya und das Sattrasūtra kennen zu lernen. Ich fand aber weit mehr, da die Bombay-Handschrift, zusammen mit den mir bekannten Stücken, nahezu das **ganze** bis jetzt immer als unvollständig betrachtete Kalpasūtra enthält. An eine Ausgabe jedoch des Ganzen konnte bis jetzt noch nicht gedacht werden. Das Material war zu spärlich, und die Bombay-Handschrift, wenn auch sauber geschrieben, bietet einen hier und da furchtbar verdorbenen Text. Mehr Handschriften waren also in hohem Grade erwünscht. Eine kurze sehr undeutliche Notiz nun in dem Handschriften-Verzeichnis des Government-College zu Benares schien etwas zu versprechen. Nähere Mitteilungen des Principals dieses College, Herrn. Albin Venis, bestätigten meine Vermutung, dass hier weitere wichtige Materialien vorhanden wären und so wurde mir, gleichfalls durch die Liberalität der englischen Regierung, auch diese Handschrift mit drei anderen kleineren zur Benutzung übermittelt. Durch diesen Zuwachs wurde es mir möglich, über manches Zweifelhafte Sicherheit zu bekommen; der letzte Teil aber, die sogenannte *uttarā tatiḥ* (*ahīna*'s und *ekāha*'s enthaltend), ist leider der in dem Bombay-MS. enthaltenen Recension furchtbar ähnlich und enthält dieselben Korruptelen. Glücklicherweise aber ist hier eine secunda manus thätig gewesen, die manches Verdorbene richtig gestellt hat. Doch bleibt noch immer vieles höchst unsicher, sodass noch mehrere Handschriften nötig sind, ehe an die Ausgabe gedacht werden kann. Inzwischen hat mir Dr. Hultzsch eine Kopie von einer in Süd-Indien in Privatbesitz befindlichen *uttarā tatiḥ*-Handschrift versprochen, auf die nun alle meine Hoffnung gestellt ist.

Aber wenn auch jetzt noch eine Ausgabe des Ganzen zu den Unmöglichkeiten gehört, ein Bericht über diesen wichtigen Text, über dessen Art und Inhalt, kann jetzt schon gegeben werden und dürfte nicht nur den Gelehrten, die sich mit dem Studium der Rituallitteratur beschäftigen, willkommen sein, sondern im Allgemeinen einem jeden, der für die altindische Litteratur und Sprache, besonders die der Veden, ein Interesse hat.

3. Das Baudhāyanasūtra ist das umfangreichste der uns bekannten Sūtras. Von seinem Umfang kann man sich eine Vorstellung machen durch die Mitteilung, dass das eigentliche Śrautasūtra des Hiraṇyakeśin mit dem Pravara 217 Oktavseiten, kompress beschrieben, einnimmt, während unser Baudhāyana ungefähr 400 Seiten, also beinahe das Doppelte, umfasst.

4. Dies hat seinen Grund darin, dass unser Sūtra einen von allen anderen bekannten rituellen Sūtras verschiedenen Charakter hat. Der

1) ZDMG. XLII, p. 552 (Nr. 5 der Liste).

locus classicus, der etwas, sei es auch wenig, Licht wirft auf die Person, den Namen und die Funktion des Baudhāyana, ward schon von Bühler hervorgehoben. Bei Gelegenheit der sogen. Utsargabali[1]), einer Feier, welche die jungen Brahmanen beim Abschluss einer für das Vedastudium bestimmten Periode zusammen mit ihrem Lehrer zu verrichten haben, sollen auch die Vorfahren, die geistigen Heroen, verehrt werden. So werden u. a. im Baudhāyanagṛhya erwähnt: Kāṇva Baudhāyana, der Verfasser des Pravacana, Āpastamba, der Verfasser des Sūtra; ebenso im Bhāradvājasūtra[2]). Während Baudhāyana in allen Handschriften an der citierten Stelle Kāṇva heisst, lautet dieser Name im Tarpaṇa: Kaṇva. Die Citate geben meist Kāṇva, was das Richtige sein mag. Also Baudhāyana war Verfasser eines Pravacana, während Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin Sūtraverfasser genannt werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird mit *pravacanakāra* derjenige Lehrer gemeint, der das Ritual in mündlicher Überlieferung fixiert hat, während der Sūtrakāra derjenige ist, der es zu einem Sūtra, Leitfaden, verarbeitet hat. Letzterer giebt in gedrängtester Form die Andeutungen für die zu verrichtenden sacralen Handlungen an. Diese Erklärung nun des Wortes *pravacana*, ergänzt durch eine gleich nachher mitzuteilende Bemerkung, ist vollkommen im Einklang mit dem Wesen der Baudhāyana-Texte.

5. In diesem Werke sind Knappheit und Kürze des Ausdrucks ganz und gar nicht erstrebt; im Gegenteil, immer und immer findet man grössere Stücke vollständig wörtlich oder beinahe wörtlich wiederholt, wo die anderen Sūtra-Verfasser sich mit einer kurzen Andeutung oder Verweisung nach früher Gesagtem zufriedenstellen. Unserem Sūtra selber sind zwei überzeugende Beweise zu entnehmen, dass die älteren Partien wenigstens bestimmt gewesen sind mündlich überliefert zu werden. Bei der Anlegung der sacralen Feuer, dem Agnyādheya, wird ein Stück Brennholz nach dem Feuerherd überbracht; dieses Brennholz muss erst, während des ersten Drittels des Weges dorthin, auf der Höhe der Kniee getragen werden; dann, während des zweiten Drittels, auf der Höhe des Nabels, und endlich, während des letzten Drittels, auf der Höhe des Halses. Diese Vorschrift nun lautet im ältesten Teile unseres Textes: „auf dieser Höhe trägt er es zuerst, dann auf dieser Höhe, dann auf

1) Gṛhs. III. 13: *atha dakṣiṇataḥ prācīnāvītino vaiśaṃpāyanāya phaliṅgave tittiraya* u. s. w., wie Bühler in SBE. XIV, S. XXXVI, n. 1. Der Name lautet im Dharmasūtra II. 9. 14 *kaṇvaṃ baudhāyanam*, ebenso in einem Gṛhyaprayoga (Burnell, a Catalogue Nr. CVII, p. 31, fol. 53b), *kāṇva* in der HS. K des Dharmasūtra, vgl. Hultzschs Ausgabe, S. 118 und in allen Unterschriften des Vivaraṇa zum Dvaidha und Karmānta.

2) Gṛhs. III. 11 (nach der Grantha-HS): *dakṣiṇataḥ prācīnāvītī vaiśaṃpāyanāya phaliṅgave tittiraya ukhāyātraye ātreyāya padakārāya kauṇḍinyāya vṛttikārāya kaṇāya* (sic) *bodhāyanāya bharadvājāya sūtrakārāyāpastaṃbāya sarvebhyaḥ sūtrakārebhyaḥ* u. s. w. . . *kalpayāmi* (sc. *āsaṇāni*).

dieser“[1]). Im Taittirīya-Brāhmaṇa, welchem sich ja die Baudhāyana-Texte aufs engste anschliessen, begegnet man demselben Ausdruck[2]). Etwas derartiges bietet wahrscheinlich auch das Aśvamedhasūtra: „só zerschneiden sie das Pferd, só“[3]). Ohne nähere Ausführung sind natürlich solche Vorschriften undenkbar, und da die hier erheischten Ausführungen selbstverständlich Andeutungen vermittelst der Hand gewesen sind, scheinen diese Stellen den direkten Beweis für die Behauptung zu liefern, dass Baudhāyana der Autor war einer für mündliche Überlieferung bestimmten rituellen Arbeit[4]). Einen noch schlagenderen Beweis liefern, wenn ich nicht irre, mehrere Stellen in unserem Sūtra, wo das Pronomen *ayam* in sehr eigentümlicher Weise gebraucht wird. Es heisst IV. 6: *athaitasyaiva barhiṣo 'ṇimat sacate, sthavimad ubhayato lohitenāṅktvemāṃ diśaṃ nirasyati rakṣasām* ... TS. I. 3. 9. h—k ... *nayāmīti*; in der Parallelstelle haben Āpastamba und Hiraṇyakeśin statt *imāṃ diśam*: *uttaram aparam avāntaradeśam*, genau wie sie die Worte TBr. I. 6. 1. 2 *imāṃ diśaṃ (yanti)* durch *dakṣiṇam aparam avāntaradeśam* ersetzen. Ebenso wie es mir für die Brāhmaṇa-Texte zweifellos erscheint, dass sie für den mündlichen Vortrag bestimmt waren (bei jenem Worte *imām* weist ja der Vortragende die betreffende Himmelsgegend mit dem Finger an, vgl. Sāyaṇa TS. Bibl. Ind. vol. II, S. 6: *aṅgulinirdeśena*), ebenso zweifellos scheint mir dasselbe für unsern Baudhāyana angenommen werden zu müssen. Die andern Beweisstellen lauten: *savyena tuṣān upahatyemāṃ diśaṃ nirasyati*, I. 6 (= *paścimadakṣiṇe*, Bh.); (*pāśam*) *aviśākhayopasajyemāṃ diśaṃ nirasyati*, IV. 6 (= *nairṛtīṃ diśaṃ, yasyāṃ vā dveṣyo bhavati*, Bh.); *athainam ekaviṃśatyā darbhapuñjīlaiḥ ... pavayitvodapātram ādāyemāṃ diśaṃ nītvā* .., II. 10 (Bh. erklärt ähnlich); *imāṃ diśaṃ vihāraṃ kalpayitvā: dakṣiṇāprācīm, eṣā hi pitṝṇāṃ prācī dig iti vijñāyate*, pi. sū. I. 1 (pag. 4. 4; vgl. I. 4, pag. 8. 8). Hier scheint mir das Wort *dakṣiṇāprācīm* spätere Zuthat zu sein. Vermutlich ist der Gebrauch des blossen *iyam* zur Andeutung der Erde oder *ime* zur Andeutung von Himmel und Erde (*dyāvāpṛthivyoḥ sandhiḥ*) ebenso zu erklären. Wo Baudh. (I. 19) *athemām abhimṛśati* hat, lautet bei Āp. III. 7. 7 die Vorschrift: *pṛthivīm abhimṛśati*; wo Baudh. *atheme samīkṣate* hat, heisst es bei Āp.: *dyāvāpṛthivī upasthāya*, XII. 20. 8.

6. Das Wort *pravacana* deutet aber bekanntlich nicht allein den systematischen Unterricht der Vedāṅgas an, sondern wird auch

1) Śrs. II. 17: *iyaty agre haraty atheyaty atheyati.*

2) I. 2. 5. 7.

3) Śrs. XV. 30: *ittham aśvaṃ viśāsate ittham iti* (z. l. *viśāsatīttham?*), wenn nicht eine Form von *viśāsti*, „verschiedene Andeutungen mit Bezug auf etwas geben“ vorliegt.

4) Die späteren Teile unseres Sūtra präcisieren nun auch die erste der hier besprochenen Vorschriften: *idhmasya haraṇa iti. sa ha smāha baudhāyano: jānudaghne prathamaṁ hared, atha nābhidaghne, 'tha grīvadaghne, prāṇāṁs tu nātihared iti* u. s. w. In ähnlicher Weise Āpastamba, Śrs. V. 14. 8.

verwendet, um die Überlieferung der Brāhmaṇa-Texte anzudeuten, wie es Bühler ausgedrückt hat: „the term pravacana, which literally means "proclaiming or recitation", has frequently the technical sense of "oral instruction" and is applied both to the traditional lore contained in the Brāhmaṇas and the more systematic teaching of the Aṅga's“ [1]). Auch in dieser Hinsicht nun kann das Baudhāyanasūtra mit vollstem Rechte als die Arbeit eines Pravacanakāra gelten. Wer nämlich die letzten Praśnas des eigentlichen Śrautasūtra einsieht, wird erstaunt und überrascht sein, wenn er bemerkt, dass dieselben durchgehends mehr den Charakter eines Brāhmaṇa als eines Sūtra, genauer gesagt, sowohl den Charakter eines Brāhmaṇa wie eines Sūtra haben. Oft wird nämlich der Mitteilung der rituellen Vorschrift unmittelbar die Erklärung, das „Warum“, angehängt. Diese Eigentümlichkeit hat unser Sūtra mit dem des Śāṅkhāyana gemein, wo ja gleichfalls bei der Behandlung der Ekāhas alte Mythen und Legenden mitgeteilt werden, um die Wirkung der jedesmal behandelten Gebräuche und deren Ursprung zu erläutern. Denn es sind nicht nur kurze brāhmaṇaartige Bemerkungen, die sich in der *uttarā tatiḥ* vorfinden, sondern auch viele von anderswo ganz unbekannte Mythen; einmal begegnen wir einer schon bekannten Mythe in ganz abweichender Version.

7. Von den beiden oben behandelten Stellen aus dem Gṛhya- und dem Dharmasūtra, wo Baudhāyana als ein Pravacanakāra erwähnt wird, behauptet Bühler [2]): „neither of these two passages belongs to Baudhāyana, they are both clearly interpolations“. Mit diesen beiden Behauptungen, denn, wie sich bald zeigen wird, die zweite Behauptung braucht nicht eine Konsequenz der ersten zu sein, kann ich mich nicht einverstanden erklären. Würde man annehmen, dass alle die Stellen, wo der Name Baudhāyana vorkommt oder Baudhāyana als eine Autorität citiert wird, interpoliert sind, so müsste man eine Überarbeitung fast des ganzen Sūtra annehmen, denn auch in den zweifellos ältesten Stücken des Śrautasūtra, des Gṛhyasūtra und des Dharmasūtra findet sich der Name Baudhāyana, an Stellen, von welchen es in hohem Grade unwahrscheinlich ist, dass sie interpoliert seien. Ein Beispiel. Im Bhāradvājagṛhya [3]) werden bei einer gewissen Gelegenheit die verschiedenen Ansichten zweier alter Rituallehrer mitgeteilt, die resp. dem Āśmarathya und dem Ālekhana in den Mund gelegt werden. An der Parallelstelle bei Hiraṇyakeśin [4]) werden diese selben Ansichten auf Ātreya und Bādarāyaṇa zurückgeführt. Niemand wird hier an Interpolation denken. Soll man nun die Parallelstelle im

1) SBE. XIV, S. XXXVI, vgl. auch Weber, Ind. Litteraturgesch.[3], S. 12, Note.
2) SBE. XIV, S. XXXVI.
3) I. 20: *sarvāṇy upāyanāni mantravanti bhavantīty āśmarathyo; yac cādau yac cartāv ity ālekhanaḥ.*
4) I. 25. 3, 4: *sarvāṇy upagamanāni mantravanti bhavantīty ātreyaḥ; yac cādau yac cartāv iti bādarāyaṇaḥ.*

Baudhāyanasūtra[1]), wo Baudhāyana und Śālīki als Träger der beiden entgegengesetzten Meinungen genannt werden, wohl für interpoliert erklären? Nicht doch, wenn man erwägt, dass auch in einem unzweifelhaft alten Passus des Bhāradvājagṛhya[2]), zur Erhärtung einer gewissen Aussage, einmal der Autor selbst citiert wird. So gilt denn für das ganze Baudhāyanasūtra die früher[3]) für das Pitṛmedhasūtra hervorgebrachte Hypothese, dass wir die uns vorliegenden Texte nicht als das Sūtra oder Pravacana des Baudhāyana selber, sondern als das Ritual der Schule des Baudhāyana, der Baudhāyanins also, anzusehen haben.

8. Eine Thatsache anderer Art bestätigt diese Hypothese. Während nämlich in den anderen Sūtras die abweichenden Ansichten verschiedener Rituallehrer über diesen oder jenen Punkt durch den Text zerstreut mitgeteilt werden, findet sich im Baudhāyanakalpasūtra ein sogenanntes Dvaidhasūtra, welches in vier Büchern alle abweichenden Ansichten zusammenstellt; hier werden nun nicht nur die abweichenden Ansichten anderer Lehrer mitgeteilt, sondern öfters angedeutet, dass diese oder jene in Rede stehende Vorschrift nicht die Vorschrift Baudhāyanas, sondern die Śālīkis oder Aupamanyavas oder eines anderen Lehrers ist. Dann heisst es: „diese Vorschrift ist die des Śālīki; Baudhāyana hat über diesen Punkt dies und das gesagt", oder auch: „diese (im Haupttexte erwähnte) Vorschrift ist die der beiden Lehrer (nl. Baudhāyana und Śālīki); Aupamanyava hatte darüber die folgende Ansicht". Diesem Dvaidhasūtra schliesst sich das Karmāntasūtra aufs engste an. Das Karmāntasūtra enthält in drei Büchern die nähere Ausführung mehrerer Punkte, die entweder im Haupttexte oder im Dvaidha nicht genügend erklärt worden sind, die Paralipomena also. Da nun diese Kontroversen und Paralipomena teilweise einen Stoff bearbeiten, der, wie eine Vergleichung der verwandten Texte darlegt, grösstenteils ebenso alt sein dürfte wie der Inhalt des Haupttextes, sei es auch, dass die Zeit seiner Redaktion etwas später anzusetzen ist, so deutet auch diese Thatsache darauf hin, dass Baudhāyana nur als Lehrer des Rituals aufgetreten ist und dass seine Schüler oder die Schüler seiner Schüler dem von ihm fixierten Ritual eine bestimmte, die uns jetzt vorliegende, Redaktion gegeben haben, sei es schriftlich, sei es mündlich das Ritual fixierend, wobei sie die Gelegenheit hatten, von ihren Lehrern Baudhāyana, Śālīki, Aupamanyava, Aupamanyavīputra und wie sie weiter heissen, persönlich oder durch Überlieferung zu erfahren, wie jene Lehrer über bestimmte Punkte urteilten oder geurteilt hatten. Dass diese Teile des Werkes, die Kontroversen und die Paralipomena, nicht viel später sind als die Hauptteile des Sūtra, erhellt erstens aus ihrem Stil und ihrer

1) I. 12: *sarvāṇy ṛtugamanāni mantravanti bhavantīti laudhāyano; yac cādau yac cartāv iti śālīkiḥ.*

2) I. 9, vgl. die altind. Todten- und Best.-Gebr., S. XI, Note 1*.

3) Die altind. Todten- und Best.-Gebr., l. c.

Sprache, welche zum grössten Teil in Übereinstimmung mit denen der ältesten Stücke sind[1]), zweitens aus der folgenden, Bühler noch nicht bekannten Thatsache. Bekanntlich fängt das Gṛhyasūtra mit folgenden Worten an: *yatho etad dhutaḥ prahuta āhutaḥ śūlagavo baliharaṇaṃ pratyavarohaṇam aṣṭakāhoma iti sapta pākayajñasaṃsthā iti tā anuvyākhyāsyāmaḥ.* Diese Stelle aber deutet unzweifelhaft auf Karmānta I. 4: *kiyatyaḥ pākayajñasaṃsthāḥ kiyatyo haviryajñasaṃsthāḥ kiyatyaḥ somasaṃsthā iti hutaḥ prahuta āhutaḥ śūlagavo baliharaṇaṃ pratyavarohaṇam aṣṭakāhoma iti sapta pākayajñasaṃsthā iti.* Die ältesten Teile des Gṛhyasūtra sind also in ihrer Redaktion jünger als das Karmānta, während das Karmānta seinerseits die Bekanntheit mit dem Dvaidha voraussetzt.

9. Die Spuren nun der erörterten Weise der Überlieferung unseres Kalpasūtra sind unverkennbar. Wiewohl im ganzen Sūtra dieselben Eigentümlichkeiten in Bezug auf Stil, Sprache und Ausdrucksweise angetroffen werden und überall eine gewisse Einheitlichkeit vorherrscht, so kann doch die Verarbeitung des Rituals nicht als systematisch bezeichnet werden, wie z. B. die des Kātīya- oder des Hiraṇyakeśa-śrautasūtra. Zum Teil mag daran der Umstand Schuld sein, dass unser Sūtra sich der Saṃhitā ziemlich genau anschliesst und von der Reihenfolge, in welcher hier die verschiedenen Ritualhandlungen erörtert werden, wenig abweicht. Diesem Umstand verdanken wir den bei Baudhāyana ganz eigentümlichen Aupānuvākyapraśna (XIV), in welchem das Material verarbeitet wird, welches im dritten Kāṇḍa der Saṃhitā enthalten ist, der gleichfalls den Namen Aupānuvākyam trägt. In den verwandten jüngeren Texten des Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin dagegen werden die Data aus diesem Kāṇḍa jedes an seine Stelle in der Darstellung des Rituals eingefügt. Einige auf das ganze Ritual sich erstreckende Paribhāṣā-Bemerkungen, die mitten in dem Dharmasūtra[2]) auftauchen, deuten ebenfalls den Mangel an Systematik in der Einteilung des Materials unseres Sūtra an. In dem ältesten Teile, dem eigentlichen Śrautasūtra, findet man ganze Stücke, welche die Abzeichen einer späteren Abfassungszeit tragen und offenbar entweder, freilich schon sehr früh, interpoliert sind oder doch wenigstens versetzt sind. Der dritte Adhyāya des Ādhānasūtra fängt mit diesen Worten an: „Jetzt die Anlegung der sacralen Feuer. Welche ist dabei die Reihenfolge der Kultushandlungen? Behandelt sind die

1) In demselben Verhältnis, wie das Karmānta zum Haupttexte, steht das Paribhāṣā-Sūtra zum eigentlichen Gṛhya, vgl. weiter unten, § 37. Ähnlich verhalten sich die beiden späteren Totenbücher (das neu hinzugekommene handschriftliche Material thut dar, dass es im ganzen drei Pitṛmedhapraśnas, nicht zwei giebt, wie ich früher meinte) zum eigentlichen im ersten Buche behandelten Totenritual. Auch hier wird auf den Haupttext zurückgedeutet mit den Worten: *yatho etat.* Und auch das Ritual der beiden letzten Pitṛmedhapraśnas ist teilweise sehr alt; die meisten der hier zur Sprache kommenden Punkte werden auch im zweiten Pitṛmedhapraśna des Bhāradvāja-Hiraṇyakeśin erörtert.

2) I. 15.

(zur Anlegung der Feuer zu empfehlenden) Jahreszeiten und Mondhäuser, behandelt ist die Vorbereitung des (Opferherren) selber. Welche ist hierbei die Reihenfolge?“ [1]) Nun ist zu beachten, dass die Behandlung der Jahreszeiten und Mondhäuser noch nicht stattgefunden hat, sondern erst im Karmāntasūtra [2]) angetroffen wird: „Jetzt die rituellen Vorschriften über die Jahreszeiten und die Mondhäuser“ u. s. w. Da nun der ganze dritte Adhyāya des Ādhānasūtra mit dem Karmāntasūtra in Stil und Ausdrucksweise genau übereinstimmt und ausserdem gewisse Punkte in ihm zur Sprache kommen, die erst nach der Behandlung des Ādhāna zu begreifen sind, so ist die Vermutung nicht unbegründet, dass eine Versetzung stattgefunden hat und dass ursprünglich jener dritte Adhyāya die Darlegungen verfasst hat, die wir jetzt im Karmānta finden und vice versa. Diese Versetzung müsste dann aber sehr alt sein, da Bhavasvāmin, der Kommentator des Baudhāyana, der im achten Jahrhundert gelebt haben soll, das Sūtra in der uns vorliegenden Redaktion kennt. Einen analogen Fall liefert das Gṛhyasūtra; alle mir bekannten Handschriften, eine ausgenommen, fangen die Beschreibung des Samāvartana [3]) an wie folgt: *vedam adhītya snāsyann ity uktaṁ samāvartanam*, d. h.: „In dem Kapitel, welches also anfängt: „wenn er nach Ablauf des Vedastudiums das Bad nehmen will“, ist das Samāvartana erörtert“. Das Kapitel aber, auf welches hier hingedeutet wird, folgt erst im sogenannten Paribhāṣāsūtra [4]): *vedam adhītya snāsyann upakalpayate* u. s. w. Wie erwähnt, steht die Sache in einer Handschrift anders: in der vorzüglichen südindischen Handschrift aus Tiruvaiyāṟu wird nämlich das Kapitel, welches das eigentliche Samāvartana behandelt und welches in den anderen HSS. dem Paribhāṣāsūtra einverleibt ist, an seinem ihm zukommenden Orte im zweiten Praśna des eigentlichen Gṛhyasūtra behandelt und vice versa.

10. Derartige Versetzungen konnten anscheinend besonders infolge eines Umstandes, der jetzt zur Sprache kommen möge, stattfinden. Es scheint nämlich, dass die verschiedenen, die Beschreibung des Śrautarituals liefernden Abschnitte eine Zeit lang ohne bestimmte Zählung im Umlauf gewesen sind; die Reihenfolge, in welcher die Teile der Saṃhitā mit den zugehörigen Brāhmaṇas und Anubrāhmaṇas während der Studienzeit erlernt werden mussten, stand ja durch die verschiedenen Vratas des Brahmacārin genügend fest [5]). Infolge davon bieten sich dem Herausgeber der Baudhāyanatexte einige grosse Schwierigkeiten, da die Reihenfolge und Einteilung der Praśnas schon früh unsicher gewesen zu sein scheint. Dies ist besonders der Fall mit dem Pravargyapraśna. In einigen Handschriften und auch in dem Kommentar des Bhavasvāmin wird

1) *athedam agnyādheyaṃ; tasya kaḥ karmaṇa upakramo bhavaty? uktāny ṛtunakṣatrāṇy, uktam ātmanaḥ puraścaraṇaṃ. katham atrānupūrvyaṃ bhavati?*

2) I. 16. 3) II. 8. 4) kh. 14. 5) Vgl. unten § 41.

dieses Ritual vor, in anderen Handschriften unmittelbar nach dem Agniṣṭoma behandelt. Ich vermute nun, dass nicht nur der Pravargya, sondern auch der Kāṭhakapraśna, der jetzt als XVIII. gezählt wird, ursprünglich am Schlusse des ganzen eigentlichen Śrautasūtra ihre Stellung eingenommen haben; es ist ja auch beachtenswert, dass die Materialien dieser beiden Praśnas weder im Dvaidha- noch im Karmāntasūtra mit einem Worte erwähnt werden, ebensowenig wie die Prāyaścittas; dies letztere ist freilich ganz in der Ordnung, da sie in der uns jetzt bekannten Praśnazählung ihre Stellung am Ende, hinter dem Karmānta einnehmen. Was den Pravargya angeht, so wird er bei Hiraṇyakeśin und Kātyāyana jetzt noch am Schlusse des ganzen Werkes gefunden, und es lässt sich eine Spur nachweisen, dass er auch bei Āpastamba einstmals eine andere Stellung einnahm und erst später unmittelbar nach dem Agniṣṭoma eingefügt worden ist[1]). So werden auch in den Baudhāyanatexten, in Übereinstimmung mit dem Sachverhalt des Brāhmaṇa, wo ja das Kāṭhakacayana und der Pravargya zuletzt, unmittelbar vor dem Pitṛmedha, behandelt sind, diese beiden Praśnas ursprünglich am Schlusse des Ganzen ihre Stelle eingenommen haben; die Thatsache jedoch, dass der Pravargya mit dem Ritual des Somaopfers enge verbunden und sozusagen mit demselben verknüpft ist, mag dessen frühere Aufnahme veranlasst haben.

11. Mit diesem Sachverhalt, dass die verschiedenen Teile, Praśnas, des Baudhāyanarituals verhältnismässig spät in eine bestimmte Reihenfolge fixiert und zu einem Ganzen redigiert worden sind, hängt nun gewiss auch die Eigenartigkeit zusammen, dass sowohl vom Agniṣṭomaritual wie von der sogenannten *uttarā tatiḥ* (*ahīnas* und *ekāhas*) gegenwärtig noch eine doppelte Zählung vorhanden ist, welche eine nicht geringe Verwirrung veranlasst hat. Vom Agniṣṭoma nämlich ist uns ausser der Einteilung in so und so viele Praśnas noch eine andere bekannt, nach welcher die Khaṇḍas fortlaufend gezählt werden; dasselbe findet sich bei der *uttarā tatiḥ*. Demselben Umstand wird es auch zuzuschreiben sein, dass in dem uns unter dem Namen Baudhāyana bekannten corpus rituale so viele Bestandteile aus späterer Zeit angetroffen werden — unzweifelhat hat man ja mit Bühler dazu die vier Pariśiṣṭapraśnas des Gṛhya, wenngleich uns auch hier mitunter vieles sehr Alte bewahrt ist, und den vierten Praśna des Dharmasūtra zu rechnen. Bei einem Werke, das ein abgerundetes Ganze bildete, und wo jedem Kapitel seine bestimmte Stelle zukam, würde eine solche Ausbreitung und Vermehrung des Rituals nicht so leicht möglich gewesen sein.

1) Śrs. XV. 1. 4: *sāgnikyā vyākhyātā* weist deutlich auf XVI. 1. 7 zurück; vgl. auch Eggelings Bemerkung (Catal. of the Skt. Manuscripts of the Library of the I. O., Part I, p. 54): „these differences were apparently caused by the insertion of a chapter, the pravargyapraśna, between the tenth and the eleventh chapters".

12. Es ist schon bemerkt worden, dass sich Baudhāyana der Saṃhitā möglichst enge anschliesst. Auch über diesen Punkt ist eine wichtige Bemerkung zu machen. Während Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin, wenn sie einen in der Saṃhitā vorkommenden Vers oder eine Yajuṣformel citieren, sich damit begnügen, diese durch die Anfangswörter anzudeuten, giebt Baudhāyana die Strophen und Yajuṣformeln meistens in extenso, *sakalapāṭhena*. Man hüte sich, aus diesem Umstand zu folgern, dass zur Zeit der Fixierung des Rituals die vollständige Mitteilung der Citate deshalb nötig gewesen wären, weil die Saṃhitā noch nicht in ihrer jetzigen Gestalt bekannt war, sodass Baudhāyana noch nicht auf dieselbe verweisen konnte. Diese Folgerung würde falsch sein, da der unzweifelhafte Beweis zu liefern ist, dass schon dem Baudhāyana oder seinen Schülern die uns jetzt vorliegende Redaktion der Saṃhitā bekannt gewesen sein muss. Wenn er zwei oder mehrere hinter einander folgende Strophen zusammen citiert, begnügt er sich damit, nur die Anfangswörter zu geben, mit der Zufügung: „mit den zwei Strophen". Oft begegnet man dem Ausdruck: „bis zum Schlusse des Anuvāka" oder: „bis jene oder jene Strophe". Einmal sogar werden deutlich die Nummern der Anuvākas angegeben, die sich in unserer Saṃhitā vorfinden[1]). Und dieser Umstand, möge er dem Herausgeber viele ziemlich nutzlose Arbeit verursachen, erleichtert für uns Nichteingeborene Indiens wesentlich das Verständnis des Rituals, da wir jedesmal den zugehörigen Spruch ganz vor Augen sehen, während wir bei der Benutzung späterer Sūtras immer die Saṃhitā nachschlagen müssen. Zum richtigen Begriffe des Rituals ist ja sowohl die Bekanntheit mit dem Spruche wie mit dem Kalpa erfordert. Während ich nun früher[2]) meinte, diesen Umstand durch die Annahme erklären zu können, dass der Text des Baudhāyana auch hierin eine Spur späterer Überarbeitung aufzuweisen hatte, indem man es in späterer Zeit bequemer gefunden haben möchte in die Handexemplare des Sūtra die Sprüche ganz aufzunehmen, möchte ich jetzt eine andere Erklärung vorschlagen und die Vermutung äussern, dass gerade die Erwähnung der Sprüche *sakalapāṭhena* zum Charakter einer für den mündlichen Vortrag bestimmten Bearbeitung des Rituals, eines *pravacana* also, gehört habe.

13. Es springt nach allem Gesagten ins Auge, dass es unmöglich ist, einen festbegrenzten Zeitabschnitt anzugeben, w a n n unser Sūtra entstanden ist, da ja für seine Entstehung längere Zeit, vielleicht mehrere Jahrhunderte erforderlich gewesen sein müssen. Aus einer Untersuchung des Dharmasūtra und zum Teil des Gṛhyasūtra folgert Bühler, dass von allen Sūtras, die sich der Taittirīya-Saṃ-

1) X. 48: *pratipadyate: namas te rudra manyava* (TS. IV. 5. 1) *ity āntam etam anuvākaṃ nigadya dvitīyaṃ tṛtīyaṃ* (IV. 5. 2 und 3); *caturthasya yatrābhijānāti namaḥ kṣattṛbhya iti* (IV. 5. 4. 2).

2) Die altind. Todten- und Best.-Gebr., S. VIII.

hitā anschliessen, das Baudhāyanīya das älteste ist. Wenn die Hypothese dieses Gelehrten[1]) begründet ist, dass Āpastamba in das fünfte oder vierte Jahrhundert vor Christi Geburt zu stellen sei, so muss für Baudhāyana vielleicht das sechste Jahrhundert als terminus post quem angesetzt werden. Eine nähere Prüfung des Inhalts unseres ganzen Sūtra scheint dieses hohe Alter zu bestätigen. An erster Stelle beweisen seine stilistischen Eigentümlichkeiten, dass es, so zu sagen, noch in der Brāhmaṇaperiode wurzelt, d. h. dass die älteren Teile am Schlusse derjenigen Periode redigiert worden sind, als die theologischen Erörterungen über und Erklärungen und Motivierungen von dem Ritual von Geschlecht auf Geschlecht noch immer ausgebreitet wurden. Man denke an die zahllosen Archaïsmen und die von Pāṇini als vedisch bezeichneten Wörter und Ausdrücke und an die ganz in Brāhmaṇastil verfassten späteren Teile, an die *uttarā tatiḥ*.

14. Den von Bühler erwähnten Angaben, nach welchen die Schule der Baudhāyanins ihr Heim im südlichen Indien hatte[2]), kann ich nur wenig beifügen. Im Śrautasūtra[3]) werden unter den Brahmanen, die man nicht als Opferpriester wählen soll, u. a. die *parikhātikrāntāḥ* aufgezählt, worunter nach Bhavasvāmins Mitteilung „einige“ die *samudrayāyinaḥ* verstanden. Bekanntheit mit den Völkerstämmen Südindiens tritt auch im Śrautasūtra hervor, wo zweimal die Kaliṅga erwähnt werden. Dass wenigstens gegenwärtig die Baudhāyanaschule im südlichen Indien blüht, erhellt erstens aus der Thatsache, dass die meisten guten Handschriften aus diesem Teile Indiens herstammen und zweitens aus einer Beschreibung des häuslichen Rituals der Malayala-Brahmanen[4]), der Numburis; die bei diesen Brahmanen gebräuchlichen Vratas stimmen nämlich ganz mit denen des Baudhāyanagṛhya überein: *hotāravratam*, *upaniṣadam*, *godānam* und *śukriyam*.

15. Dank der liberalen Gesinnung der Direktionen der verschiedenen Bibliotheken in Europa und Indien sind wir also jetzt in der Lage, uns eine richtige Vorstellung von dem Inhalt dieses alten und ehrwürdigen Ritualtextes zu machen. Freilich sind die uns bis jetzt vorliegenden Texte nicht ganz vollständig. Wie uns von den einheimischen Quellen bezeugt wird, muss die Kaukilī-Sautrāmaṇī schon sehr früh verloren gegangen sein[5]); man könnte daran zweifeln, ob sie jemals bestanden hat. Von dem Puruṣa-

1) SBE. II, S. XLIII. 2) SBE. XIV, p. XLI. 3) II. 3.

4) Report on the census of Travancore, Vol. I (1894), p. 662—674. Von hohem Interesse sind die ib. 703—726 gegebenen Mitteilungen über das häusliche Ritual der Foreign (*paradeśa*) Brahmans, welche offenbar Āpastambins sind.

5) Bhavasvāmin bemerkt dies ausdrücklich. Die *kaukilī sautrāmaṇī* für die Baudhāyanins wird daher nach dem Ritual des Āpastamba vollzogen, vgl. Bhairavāhyava in seinem Kaukilīsautrāmaṇī-prayoga (MS. Tübingen M. a. I. 317 T): *tatra kaukilyā ācāryoktakalpasyotsannatvād āpastamboktam viśeṣam āśritya svavirodhena prayogo racyate*, und in derselben Handschriftensammlung U: *tasyāḥ kalpasūtram ācāryāṇām utsannam*.

medha und den Caturhotāras (den im Āpastambīyasūtra entsprechenden Stücken XX. 24—25. 2, XIV. 13—15) ist ebensowenig eine Spur vorhanden. Den Kommentatoren des Mittelalters hat aber gewiss ein Stück im Texte vorgelegen, das uns bis jetzt fehlt, nl. das Hautram zum Paśubandha und zu den Cāturmāsyas. Von dem zuerst genannten sind uns Citate in echtem Baudhāyanastile in Sāyaṇas Kommentar zu Taitt. Br. III. 6. 1 bewahrt, während das Vivaraṇa des Bhavasvāmin zum Hautram der Cāturmāsyas uns vollständig vorliegt. Ich fürchte aber, dass dieses Stück jetzt hoffnungslos für uns verloren gegangen ist; eine Rekonstruktion nach dem Vivaraṇa gehört leider zu den Unmöglichkeiten. Der Verlust ist aber nicht allzu gross dem gegenüber, was uns erhalten geblieben.

16. Der Inhalt des Baudhāyanasūtra nun, nach Praśnas abgeteilt, ist folgender:

Praśna	I:	darśapūrṇamāsa	in	17	adhyāyas	oder	21	khaṇḍas
„	II:	agnyādheya	„	6	„	„	21	„
„	III:	daśādhyāyika praśna	„	10	„	„	31	„
„	IV:	paśubandha	„	3	„	„	11	„
„	V:	cāturmāsya	„	6	„	„	18	„
„	VI:	agniṣṭoma	„	10	„	„	34	„
„	VII:	„	„	5	„	„	20	„
„	VIII:	„	„	6	„	„	14	„
„	IX:	pravargya	„	6	„	„	20	„
„	X:	cayana	„	19	„	„	59	„
„	XI:	vājapeya	„	5	„	„	13	„
„	XII:	rājasūya	„	7	„	„	20	„
„	XIII:	iṣṭikalpa	„	21	„	„	43	„
„	XIV:	aupānuvākya	„	12	„	„	30	„
„	XV:	aśvamedha	„	?	„	„	38	„
„	XVI:	dvādaśāha gavāmayana	„	12	„	„	35	„
„	XVII:	atirātra	„	?	„	„	4	„
		sautrāmaṇī					4	„
		ekādaśinī					3	„
„	XVIII:	kāṭhakasūtra	„	?	„	„	10	„
„	XIX:	punaścityādisūtra	„	?	„	„	19(?)	„
„	XX:	ahīna und	„	8	„	„	30	„
„	XXI:	ekāha	„	8(?)	„	„	22(?)	„
„	XXII:	dvaidha	„	10	„	„	30(?)	„
„	XXIII:		„	10	„	„	26	„
„	XXIV:		„	10	„	„	21	„
„	XXV:		„	10	„	„	19(?)	„
„	XXVI:	karmānta	„	20	„	„	39	„
„	XXVII:		„	20	„	„	37	„
„	XXVIII:		„	20	„	„	33	„

Praśna	XXIX:	prāyaścitta	in	—	adhyāyas	oder	14	khaṇḍas
„	XXX:		„				13	„
„	XXXI:		„				13	„
„	XXXII:	śulbasūtra	„	8	„	„	18	„
„	XXXIII:	gṛhya	„	11	„	„	16	„
„	XXXIV:		„	11	„	„	19	„
„	XXXV:		„	11	„	„	17	„
„	XXXVI:	gṛhyaprāyaścitta	„	11	„	„	12	„
„	XXXVII:	gṛhyaparibhāṣā	„	?	„	„	26	„
„	XXXVIII:	gṛhyapariśiṣṭa	„	20	„			
„	XXXIX:		„	20	„			
„	XL:		„	23(?)	„			
„	XLI:		„	22	„			
„	XLII:	pitṛmedha	„	7	„	„	17	„
„	XLIII:		„				7	„
„	XLIV:		„				12	„
„	XLV:	pravara	„	9	„	„	55	„
„	XLVI:	dharma	„	11	„	„	21	„
„	XLVII:		„	10	„	„	18	„
„	XLVIII:		„	10	„	„	18	„
„	XLIX:		„	8	„			

17. Nicht alles steht hier aber fest. Schon gleich muss bemerkt werden, dass nur die Reihenfolge der ersten 32 Praśnas mehr oder weniger gesichert ist; da aber die Gṛhyapraśnas mit dem Pitṛmedhasūtra in allen HSS. immer ein Ganzes bilden und in einer vorzüglichen südindischen HS. sich der Pravara dem Pitṛmedha unmittelbar anschliesst, nehmen sie in der von mir zusammengestellten Liste wohl die ihnen zukommende Stelle ein; und dass der Dharma hinter das Gṛhya zu stellen sei, hat Bühler dargethan. Von den ersten 32 Praśnas sind eigentlich nur die Nummern der ersten fünf vollständig gesichert. Über die Somapraśnas mit dem Pravargya handelte ich oben. Dem Vājapeyapraśna wird in mehreren HSS. (H., Be., B.) die Zahl elf beigelegt. Dann muss also der Cayanapraśna der zehnte sein, welche Nummer ihm auch in Be. zugeteilt wird. Die in der Sammlung B. enthaltenen Baudhāyana-MSS. tragen von zweiter Hand auf dem Umschlagblatte jedes eine Angabe der jedem Praśna zukommenden Zahl, welche zu der in B. angegebenen Zählung genau stimmt. Diese Sammlung ist also von einer der Sache kundigen Hand revidiert. In der Zählung der Karmāntapraśnas weicht die Haugsche HS. von den beiden anderen Be. und B. insofern ab, dass hier, in H, das Karmānta als Praśna XXII, XXIII und XXIV gerechnet wird und folglich seine Stelle vor dem Dvaidhasūtra findet. Ohne den mindesten Zweifel sind hier aber die beiden HSS. Be., B. im Rechte gegenüber der Haugschen HS. Die Karmāntapraśnas müssen hinter dem Dvaidha gefolgt sein. Der Beweis ist folgender: Nicht

selten wird im Karmānta die nähere Ausführung eines im Dvaidha angedeuteten Unterschiedes gegeben; so heisst es z. B. im Dvaidha (I. 14): *patnīsaṃyājeṣv ṛtviyāṃ parikramaṇa iti: sūtraṃ baudhāyanasya; sarva evottareṇa gārhapatyaṃ parikrāmeyur iti śālikiḥ.* Auf diese Vorschrift Śālīkis deutet nun Karm. I. 29 hin: *yatho etac chālīkeḥ kalpaṃ vedayante: patnīsaṃyājeṣu sarva evottareṇa gārhapatyaṃ parikrāmeyur ity, anabhyāvṛtyaivātra phalīkaraṇahomo hotavyo bhavati.* Im Dvaidha (I. 29) heisst es: *paśupuroḍāśasyeḍāyā avadāna iti: sūtraṁ śālīker; atro ha smāha baudhāyano niravadāyaivāsya sviṣṭakṛtam iḍām avadyed, evaṁ savanīyānām iti.* Damit vgl. man Karm. I. 36, 37: *yatho etad baudhāyanasya kalpaṃ vedayante: niravadāyaivāsya sviṣṭakṛtam iḍām avadyet, katham atra caturavattaṃ bhavatīti* u. s. w. Es steht danach fest, dass die beiden HSS. Be. B., und nicht die Haugsche HS., die richtige Zählung bewahrt haben. Die Zahlnummern der Prāyaścittapraśnas, nach Dvaidha und Karmānta, sind nur in Be. B. bezeugt. Da aber weder im Dvaidha- noch im Karmāntasūtra ihrer gedacht wird, im Gegenteil, Baudhāyana und Śālīki mit ihren Dvaidhas hier im Sūtra selbst auftreten, ist gewiss ihre Stellung am Ende des Śrautasūtra richtig. So erweist sich durchweg die secunda manus, welche in Be. die Nummern der Praśnas angiebt, als richtig. Auf Grund dieser Autorität habe ich nun auch das Śulba als XXXII. Praśna gerechnet, obgleich eine einheimische Autorität[1]) es nach dem Gṛhyasūtra folgen lässt.

18. Noch ist hervorzuheben, dass einzelne Teile unseres Sūtra einen besonderen Namen tragen. So heissen z. B. Praśnas XI, XII und XIII zusammen in der Bombay-HS. *ekapāsūna°* (abgekürzt für *ekapāsūnasūtra*? der Name bedeutet?). Praśna XVII trägt in der Benares-HS. den Namen *ekāratnisūtra.* Welcher Teil durch den Namen *uttarasūtra* oder *uttarā tatiḥ* angedeutet wird, ist bis jetzt nicht ganz sicher. Nach B. scheinen es die Praśnas XVII bis XXI (incl.) zu sein; nach Be. bloss die Praśnas XIX, XX, XXI; nach Be. 7 aber die Praśnas XVI, XIX, XX und XXI. Vielleicht ist aber auch der Aśvamedha dazu zu rechnen[2]). Man sieht, dass noch manche Einzelheit, auch in der Abteilung der Praśnas, der Lösung bedarf. Hoffentlich wird hier die von Hultzsch mir versprochene Kopie des Uttarasūtra aus Südindien mehr Gewissheit bringen.

---

1) Näml. Bhaṭṭātmaja in seinem Bhāṣya, das so anfängt: *atheme agnicayāḥ | atha gṛhyānantaram agnicayanagrahaṇam* u. s. w.

2) Die von mir als Be. 7 bezeichnete Handschrift, auf deren Umschlageblatt es heisst: *uttarasūtraprāraṃbhaḥ*, während es am Schluss heisst: *ity uttarā tatiḥ samāptā*, beginnt: *saṃvatsarāya dīkṣiṣyamāṇaḥ*; der erste Khaṇḍa trägt die Nummer 52, welche nur zu begreifen ist, wenn man das *uttarasūtra* mit dem Aśvamedha anfängt. Am Ende des ersten Hauptteiles, der 76 kh. in 12 adhy. umfasst, werden die *pratīkas* gegeben, deren erster *dvādaśāhena yakṣyamāṇo bhavati* ist; dieses und die Adhyāya-Nummer 12 deuten bloss auf Praśna XVI, nicht auch auf den Aśvamedha hin.

19. Mannigfaltig sind die einheimischen Hülfsmittel, die uns zur Exegese des Baudhāyana zu Diensten stehen. Der älteste vorhandene Kommentar ist das Vivaraṇa des Bhavasvāmin. Nach Burnells Vermutung lebte Bhavasvāmin im achten Jahrhundert. Dieses Vivaraṇa liegt mir aber leider nicht vollständig vor; bekannt ist mir das Vivaraṇa bis zum Rājasūya (incl.), dann das zur Sautrāmaṇī, zum Aptoryāma und Atirātra und endlich zu den Dvaidha- und Karmāntasūtras. Indessen darf man hoffen, dass noch mehrere Partien in Südindien vorhanden sind. Dieses Vivaraṇa ist kein fortlaufender Kommentar; es enthält eine durch fast keine Interpunktationszeichen geschiedene Masse Erklärungen einzelner Wörter und Ausführungen zum Ritual. Bekannt ist mir der vorzügliche Kommentar des Sāyaṇa zum Darśapūrṇamāsa, der jedesmal jedes einzelne Sūtra erläutert und dann nach jedem Khaṇḍa einen Prayoga von dem Behandelten giebt. Auch die einschlägigen Dvaidha- und Karmāntasūtras werden erklärt. Zum Cayanasūtra besitzen wir einen ganz vorzüglichen Kommentar in Vasudevadīkṣitas Mahāgnisarvasva; auch hier werden suo loco die einschlägigen Dvaidha- und Karmāntasūtras erörtert. Dieselbe Handschrift enthält auch einen Kommentar zum Ekādaśinīsūtra. Von nicht geringem Werte für das Verständnis unseres Sūtra ist Keśavasvāmins Prayogasāra, der den Bhavasvāmin häufig citiert. Er folgt im Allgemeinen dem uns überlieferten Baudhāyanatext bis zum Agniṣṭoma (incl.); dann behandelt er *ukthya*, *ṣoḍaśin*, *atirātra*, *aptoryāma*, *sarvatomukha*, *bṛhaspatisava*, *dvādaśāha*, *pauṇḍarīka*, *mahāvrata*; zuletzt giebt er einen Cayanaprayoga. Von grossem Nutzen endlich ist das in Benares 1887 gedruckte, von Nāgeśvaraśāstrī verfasste Śrautapadārthanirvacana, das den Inhalt von Praśnas I—IX, die Sautrāmaṇī und einige Kāmyeṣṭis behandelt. Sehr zu bedauern ist es, dass von dem ausgezeichneten Bhāṣya des Veṅkateśvara zum Karmānta nur ein verhältnismässig kleiner Teil auf uns gekommen ist. In Indien existieren aber hoffentlich wohl noch vollständige Exemplare dieses Textes. Die mir bekannte Handschrift desselben[1]) umfasst nur die ersten 21 Khaṇḍas (11 Adhyāyas) des ersten Praśna, also ungefähr einen siebenten Teil des Ganzen. Ewas weniger hat eine von Burnell beschriebene[2]) HS. bewahrt. Kommentare zum Prāyaścittasūtra existieren in Europa, während auch ein Kommentar zum Pravara in der von Burnell der India Office verschenkten HS. vorliegt[3]).

20. Bis vor kurzem meinte ich, dass zum Gṛhyasūtra kein Kommentar vorhanden sei. Hultzsch berichtet mir aber jetzt, dass ein Kommentar zum Baudhāyana-pūrvāparagṛhya aufgefunden sei. Wir verfügen aber über eine ganze Menge von Prayogas und Pad-

1) I. O. 776 a.
2) A classified Index of the Skt.-MSS. of Tanjore, Th. I, S. 19.
3) A Catal. of Skt.-MSS. 1870, No. CXVIII, p. 35.

dhatis. Über einen der wertvollsten Prayogas berichtete ich schon[1]), es ist die Grantha-HS., von Burnell in seinem Catalogue p. 31 unter No. CVII fälschlich als ein „Prayoga according to the Āpastamba ritual" beschrieben. Wichtig ist auch die ebenda unter No. CIX erwähnte Kārikā des Kanakasabhaspati; die HS. ist zwar schlecht geschrieben, aber nach einiger Übung sehr wohl zu entziffern und ziemlich korrekt. Eine sehr gute Beschreibung der Saṃskāras giebt auch die Telugu-HS. aus der Sammlung Mackenzie (I. O. No. 21), die den Titel *prayogacūḍāmaṇi* führt; auch der in der Leidener HS. 3108 enthaltene *prayogaśikhāmaṇi* in Devan. ist von einigem Werte. Nicht zu vergessen endlich sind die Baudhāyanaprayogamālā des Veṅkateśa, die in drei Samputa die Saṃskāras, die sonstigen häuslichen Opfer und den Pitṛmedha behandelt (Bombay śāke 1808), und die leider nicht allzu gut erhaltene Baudhāyanīya paddhati des Keśavasvāmin, die der India Office Library angehört[2]). Über die Mittel zur Exegese des Pitṛmedha endlich, dessen erster Praśna[3]) und des Dharmasūtra, welches ganz veröffentlicht[4]) und auch übersetzt[5]) ist, braucht weiter nichts gesagt zu werden.

21. Unter den uns ganz oder teilweise bekannten Śrautasūtras der Taittirīya-Schulen steht das Sūtra der Baudhāyanins ganz selbständig da. Während zwischen Āpastamba und Hiraṇyakeśin grosse Übereinstimmung herrscht, so dass mehrere Teile sogar ganz gleichlautend sind[5]), während auch Bhāradvāja, soweit ich dieses Sūtra untersucht habe, diesen beiden Texten sehr nahe steht, ist das Ritual, das uns im Baudhāyanasūtra vorliegt, sowohl in der Art seiner Bearbeitung wie in der Reihenfolge der behandelten Materialien, in der Anwendung der Opfersprüche und in der Ausführlichkeit der Beschreibung ganz unabhängig. Es wird daher die beste Quelle sein für eine eingehende Kenntnis des Rituals der Taittirīya-Saṃhitā. Wenn wir einen Teil des Rituals nach Āpastambas Sūtra begreifen wollen, so muss man nach einem Prayoga greifen. Baudhāyana dagegen ist, gerade durch die Ausführlichkeit der Darstellung, meistens aus sich selbst begreiflich. Nur muss man, um ein Gesamtbild zu bekommen, auch das Dvaidha-, das Karmānta- und das Aupānuvākyasūtra hinzunehmen. Auch sehr viel Neues begegnet uns in Baudhāyana; hervorzuheben sind: die ausführliche Beschreibung des Würfelspiels bei Gelegenheit der *upavasathagavī*, die *pāpmano vinidhayaḥ* genannten Sprüche, der Schlussakt zum Paśubandha, die Bestimmungen für die Art und Weise, wie die Cāturmāsyas zu verrichten sind, das Gespräch, das mit dem Vaiśya gehalten wird, wenn man den Lehm für den Feuertopf (*ukhā*) holt, das Umstreuen des Menschenhauptes beim

1) Einleitung zur Ausg. der Pitṛmedhasūtras, S. VIII.
2) Eggeling, Catal. Vol. I. No. 293, S. 52.
3) Abhandl. für die Kunde des Morgenl., X. 3 (Caland).
4) Abhandl. für die Kunde des Morgenl., VIII. 4 (Hultzsch).
5) SBE. Vol. XIV (Bühler).

Agnicayana, das Überreichen des *abhiṣekapātra* und des Bogens an den Thronfolger beim Rājasūya, die Ahnenprobe beim Daśapeya, die Beschreibung der Requisiten für den Aśvamedha, die ausführliche und hochwichtige Darstellung der verschiedenen Savas, die Feierlichkeiten, zu welchen die Jaya-, Abhyātāna- und Rāṣṭrabhṛt-Formeln Anlass geben, die ausführliche, eine Menge unbekannter Namen enthaltende Ahnenliste des Pravarasūtra, die zahllosen Data astronomischer Natur, die stattliche Reihe von Rituallehrern, die das Dvaidhasūtra liefert, und zuletzt besonders die ausführliche hochwichtige, so manches Neue liefernde Darstellung der Ekāhas. Dies alles wird in den anderen Sūtren entweder gar nicht erörtert oder nur in gedrängter Form behandelt. Noch in einer anderen Hinsicht nimmt das Baudhāyanasūtra eine ganz selbständige Stellung ein, durch die feierlichen und in archaischer Sprache verfassten Sampraiṣas nämlich, d. h. die Aufforderungen, die der Adhvaryu den anderen Priestern und dem Yajamāna zukommen lässt. Diese sind meistens viel ausführlicher als die des Āpastamba und enthalten manche eigentümliche Wortform und manchen sonst unbekannten Ausdruck.

22. Ich gehe jetzt daran, einiges von anderswo Unbekannte mitzuteilen.

Zuerst behandle ich das Würfelspiel beim Agnyādheya; es macht einen Teil aus von der sogenannten *upavasathagavī*, d. h. dem Kuhopfer, das am Fastentage vor dem Agnyādheya zu verrichten ist. Zuvor werden unter den Requisiten eine fette Kuh und neunundvierzig Würfel herbeigeschafft und wird der Spielboden fertig gemacht. Nachdem ein Teil des Opfers an die „Väter" verrichtet worden, „setzt man sich", so heisst es weiter, „zu vieren um die Würfel hin, nl. der Vater mit seinen Söhnen: der Vater vorne (östl.), der älteste Sohn rechts (südl.), der zweite Sohn hinten (westl.), der jüngste Sohn nördlich. Der Vater nimmt[1]) zwölf Würfel, dadurch gewinnt er; zwölf nimmt der älteste Sohn, dadurch gewinnt er, die übrigen (dreizehn, also) schieben sie dem jüngsten Sohne zu. Wenn nun (nur) zwei (Söhne) da sind, so nimmt der Vater zweimal: wenn (nur) einer, so kommt die Gattin als dritte hinzu; wenn gar keine da sind, so nehmen Mann und Weib zweimal. Dieselbe Regel (des Spiels) gilt, wenn sie zu dreien und wenn sie zu zweien spielen. Jeder sagt, nachdem er die Würfel genommen hat (also nicht der Jüngste, dem ja die Würfel zugeschoben werden): „gemacht" (*kṛtam*)[2]) und mit den Worten: „die Kuh ist verspielt" stehen sie alle auf". Den Vorgang hat man sich so vorzustellen: nachdem der Vater mit seinen drei Söhnen das erste Mal gespielt, hat der jüngste Sohn eine ungerade

1) *pracchinatti*, Bh.: *pṛthak karoti*.

2) *kṛtaṃ kṛtam ity eva vyapagacchanti*, Bh.: *vyapagacchanti pṛthak kurvanti, vyapagamanaṃ vyavacchedaḥ*.

Anzahl Würfel bekommen und ist dadurch besiegt. Darauf spielt der Vater mit den zwei übrigen: der Vater nimmt 24, der älteste Sohn 12, der Jüngste bekommt 13, fällt also ab. Zuletzt spielt der Vater mit dem ältesten Sohn, der Vater bekommt 24, der Sohn 25 Würfel, der Vater hat also gewonnen. Der ganze Vorgang wird im Āpastambasūtra[1]) durch die Worte *kṛtaṃ yajamāno vijināti*: „der Opferherr gewinnt das Kṛta", angedeutet. Durch Baudhāyana kennen wir jetzt den genauen Verlauf dieses Spiels, welches bloss eine Art *ludere par impar* gewesen zu sein scheint[2]).

23. Die merkwürdigen ganz unbekannten, *„pāpmano vinidhayaḥ"*, „Ablegung des Bösen", genannten Formeln finden gleichfalls am Tage vor der Feuergründung bei Gelegenheit der *upavasathagavī* ihre Anwendung. Sie sollen vom Opferherrn hergesagt werden, während er die Augen auf eine mit Wasser gefüllte Schüssel gerichtet hält und lauten so[3]): „Im Löwen sei meine Wut, im Tiger meine innerliche Krankheit(?), im Wolfe mein Hunger, im Pferde mein Heisshunger(?), in der Wüste mein Durst, im königlichen Palaste mein Hunger, im Stein meine Schlaffheit, im Esel meine Haemorrhoiden(?), im Stachelschwein meine Schamhaftigkeit, in der Ficus religiosa mein Zittern[4]), in der Schildkröte mein Rheumatismus(?), im Bock meine *apasaryā*, im Feinde mein Tod, im Nebenbuhler mein Unglück, im Widersacher mein Verderben, im Ehrlosen mein Missgeschick, im wilden Esel mein Misslingen, im Rhinoceros meine Krankheit, im Bos gavaeus meine Blindheit, im Bos gaurus meine Taubheit, im Bären mein Kummer, in der Eidechse meine Ermüdung, in der *jarā*[5]) meine Kälte, im Raben meine Furchtsamkeit, im Wiesel mein übler Geruch, in der Eule mein *śvabhyaśa*, im *kloka* mein Neid, im Affen meine Thorheit(?), im *kulala* meine *(a)maṁsyā*, im *ulala* mein *(a)pradhyā*, im Kamel mein Durst, in der Gazelle meine Erschöpfung, im Schafe mein Weh, in der Vorratskammer[6]) mein Parfum, an der Jungfrau mein Schmuck, im Schweine mein *kladathu*, in der Natter mein Schlaf, in der Boa mein übler Schlaf, in dem Blitz mein Lächeln[7]), in der *lobhā* meine Feuchtigkeit, in der Heuschrecke meine Widerwärtigkeit, in den Weibern mein Unwahrheit-Reden, in den Ziegen meine Härte(?), im Vrātya meine *ītyā*, im Śūdra mein Stehlen; im Vaiśya meine Werkthätigkeit, im Rājanya-Genossen meine Unwissenheit, im Naiṣāda mein Brahmanentöten, im Kuliṅga mein

1) V. 20. 1.

2) Freilich verwendet Āp. hundert Würfel, vgl. auch meine Bemerk. zu Kauś. Sū. 17. 17.

3) Die *pāpmano vinidhayaḥ* enthalten manches ἅπαξ λεγόμενον und nicht überall ist die Lesart sicher.

4) Vgl. Kāṭh. XI. 6 (S. 152. 6): *tasmād eṣo* (sc. *aśvatthaḥ*) *'dhṛtaḥ sarvāhā parṇam ejayaṁs tiṣṭhati.*

5) Vielleicht *'jarāyām*, d. i. *sarasvatyām*?

6) *koṣe*? vielleicht: Parfumdose?

7) *smayaśaḥ.*

Katarrh, im *ulula* mein Scherz, im *udrin*[1]) mein Erbrechen[2]), im Zwerge mein Winseln, im Panther meine Glut(?)[3]), im Elephanten mein Aussatz, im Hunde mein *duriṗra*, in den Snāvanyas mein Barbarismus, in den Videhas meine Schlafsucht[4]), in den Mahāvarṣas mein Kropf, bei den Mūjavats mein Fieber, in der Pauke mein Husten, bei den Ikṣvāku meine Galle, bei den Kaliṅga meine Unreinheit, in dem Maultierweibchen meine Unfruchtbarkeit, in der Hure mein übles Benehmen, im Maulwurf meine Zahnkrankheit, in der Fliege mein *śvalkaśa*[5]), in dem Papagei meine Gelbsucht, im Pfau meine Geschwätzigkeit[6]), im Stiere meine *jarā*, in der Coracias indica mein böses Reden, im Wasser meine Müdigkeit, im vedavergessenden Brahmanen meine Schuld.

Geh' fort, o Übel, und zurück, sei von uns, Übel, fortgejagt;
In die Welt der Gutthat, Übel, bringe du uns ungeschädigt[7]).
Der du uns, Übel, nicht verlässest, den, dich, verlassen wir jetzo.
Er lasse sich nieder fern von uns, der tausendäugige Unvergängliche.
Wer uns hasst, der komm' zu Schaden, wen wir hassen, den töte du."

Nachdem der Opferherr diese Worte ausgeredet, giesse er das Wasser nach den verschiedenen Himmelsgegenden aus, werfe die Schüssel fort und kehre zurück, ohne hinter sich zu blicken.

24. Die im Āpastambasūtra nur beiläufig erwähnten[8]) Naiṣṭyayana-Spenden werden in unserem Kalpasūtra sehr ausführlich behandelt[8]). Es heisst dort: „Ein Brahmane, der Soma begehrte, begegnete auf dem Wege einem weissen, rotbraunäugigen, auf dem Haupte geschlagenen, triefenden (in menschlicher Gestalt gedachten Soma). Er sprach zu ihm: „Wie kann ich dich, o Herr, kennen?" Jener antwortete: „Ich bin König Soma; mich hat im Zorne ein mit den Naiṣṭyayana nicht vertrauter Adhvaryu gepresst[9]); wenn mich im Zorne ein mit den Naiṣṭyayana nicht vertrauter Adhvaryu presst, so muss ich jedesmal in dieser Weise triefen[10]). Nun kennt aber ein gewisser, so und so genannter Brahmane die Naiṣṭyayanas; zu ihm werde ich gehen, der wird mir meine (normalen) Farben wieder herstellen". Dieser Legende folgt die Aufzählung der Naiṣṭyayana-Formeln[11]), welche zur Begleitung der vierzehn Spenden

1) Vielleicht: Blutegel?
2) *vamatiḥ*, v. l. *vamaniḥ*.
3) *niṣṭapat*?
4) *śīpathaḥ*, v. l. *śīyathaḥ*.
5) *śvalk*: *bhāṣaṇe*, *paribhāṣaṇe*.
6) ? *jalpyā*.
7) Der Text ist entstellt; das Original scheint eine Variante von AS. VII. 28 gewesen zu sein.
8) XIII. 20. 8 sqq.
9) aor.; *abhyasauṣīt* (so ist vermutlich zu lesen).
10) *itthaṃ . . . visravāṇi*.
11) Es sind TBr. III. 7. 13 (13 Strophen) und ib. III. 7. 11. 5 (*ābhir gīrbhir . .*), also vierzehn zusammen; die Spenden entlehnen ihren Namen dem in TBr. l. c. vorkommenden Worte *niṣṭyayatām*.

von mit Honig vermischter saurer Milch dienen, die über dem Somatrester darzubringen sind. Das Kapitel schliesst mit der Androhung des Furchtbaren, das man erleiden wird, wenn man nicht, und der Ankündigung des guten Erfolges, wenn man wohl die Naiṣṭyayana-Spenden verrichtet.

25. Von anderswo ganz unbekannt ist die Modifikation des *catuścakra* genannten Neu- oder Vollmondopfers, dessen Namen einmal im Baudhāyanadharmasūtra[1]) vorkommt. Sein Name beruht auf der Thatsache, dass diese Iṣṭi eine doppelte *caturhaviḥ* ist: aus vier Opfergaben bestehend[2]). „Dieses Catuścakra", so heisst es, „ist ein Opfer, das von demjenigen zu verrichten ist, welcher Nebenbuhler hat (die er sich zu unterwerfen wünscht): wie ein vierrädriger Lastwagen sich (alle Hindernisse) nach rechts und links aus dem Wege schiebt[3]), so fürwahr schiebt sich derjenige, der diese Opferfeier verrichtet, den bösen Nebenbuhler aus dem Wege[4]). Dieses Opfer heisst auch „das Opfer des Vasiṣṭha, das Opfer des Keśin, das Opfer des Sārvaseni. Als Vasiṣṭha die Saudāsas sich unterwerfen wollte, erreichte er diesen Zweck durch dieses Opfer; desgleichen Keśin, als er Khāṇḍika[5]) und Sārvaseni, als er seine Gegner behexen wollte".

26. Von dem Agniṣṭut heisst es[6]): „Wie hier auf Erden die von einem Waldbrande versengten Kräuter, wenn der Regen darauf fällt, wieder neu aufwachsen, ebenso wird derjenige, welcher diese Opferfeier abhält, rein, lauter und opferwürdig. Wenn er meint, dass er mit dem Munde gesündigt, so soll er einen dreifachen[7]) (Agniṣṭut) abhalten; derjenige nun sündigt mit dem Munde, welcher einem gelehrten Brahmanen oder Weisen Beleidigungen zufügt[8]). Wenn er meint, dass er mit den Armen gesündigt, so soll er einen aus fünfzehn (Strophen) bestehenden (Agniṣṭut) abhalten; derjenige nun sündigt mit den Armen, welcher sich wider einen Brahmanen erhebt. Wenn er meint, dass er mit dem Bauche gesündigt, so soll er einen aus siebzehn (Strophen) bestehenden (Agniṣṭut) abhalten; derjenige nun sündigt mit dem Bauche, welcher Speise isst von jemandem, von dem er keine Speise essen sollte. Wenn er meint, dass er mit den Füssen gesündigt, so soll er einen aus einundzwanzig (Strophen) bestehenden (Agniṣṭut) abhalten; derjenige nun sündigt mit den Füssen, welcher zu den Araṭṭa, Gāndhāra, Sauvīra, Kāraskara oder Kaliṅga geht. Wenn er

1) I. 13. 30.

2) Am Vollmond an *agni, sarasvant, agnīṣomau, indra*; am Neumond an *agni, sarasvatī, indra, maitrāvaruṇau.*

3) *vyavaghnānam eti.*

4) *vyavaghnāna eti.*

5) Vgl. Śat. Br. XI. 8. 4. 1, wo der Gegner Khaṇḍika heisst.

6) XX. 12.

7) Vgl. Eggeling SBE. XXVI, p. 308, Note 2.

8) Nicht ganz sicher.

meint, dass er in allen Stücken gesündigt, so soll er einen aus vier Stoma bestehenden Agniṣṭoma abhalten. Dieses Opfer verrichtete einst Ṛtuparṇa, der Sohn des Bhangāśvina[1]), der König der Śaphāla. Als er dasselbe verrichtet hatte, ging er auf die Jagd. Indra, ihn bemerkend, dachte: „ich gebe es dir heim, dass du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast“[2]). Als nun jener erhitzt und schwitzend (von der Jagd natürlich) ins Wasser herabgestiegen war, veränderte Indra ihn hier in ein Weib. Dieses trug jetzt den Namen Sudevalā. Als Weib beherrschte er dasselbe Reich und bekam auch als Weib Söhne. Unter diesen nun stiftete Indra Händel (d. h. unter den Söhnen, die er als Ṛtuparṇa und die er später als Sudevalā bekommen hatte). Da lagen sie nun leblos da, und Sudevalā sass weinend zwischen den beiden Gruppen von Söhnen. Da kam Indra herbei, er näherte sich ihr und sagte: Sudevalā!“ „(Was), Herr?“ erwiderte jene. „Gefällt dir dieses?“ fragte Indra. „Wie sollte es mir gefallen?“ — „Nun, ebenso missfiel es mir, dass du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast; aber wähle dir, welche Söhne dir leben sollen.“ Jene antwortete: „Diejenigen, o Herr, die ich als Weib bekommen habe.“ — Deshalb sagt man: „dem Weibe (d. h. der Mutter) sind die Söhne am teuersten.“

27. Der in mancher Hinsicht hochwichtigen Darstellung der sogenannten Vrātyastomas wird die folgende Erzählung historisch-legendarischer Art angeknüpft[3]). „Diesen Ekāha verrichteten einst die Maruts, Viṣṇu war ihr Sthapati; denselben Ekāha verrichteten einst die Göttervrātyas, ihr Sthapati war Budha[4]), der Sohn des Soma; denselben Ekāha verrichteten einst die Söhne der Kurus, ihr Sthapati war Aupoditi Gaupālāyana, Sohn des Vyāghrapad. Als sie denselben verrichtet hatten, gingen sie (d. h. wohl: wollten sie gehen?) als Vrātyas zu den Pañcālas. Ihre Väter aber sprachen zu ihnen: „Weilet, o Söhne, nicht unter den Pañcālas; die Pañcālas sind ja feindlich gesinnt[5]), die werden euch beschreien (berufen, schädigen)“. Sie kehrten sich aber nicht an diese Warnung und gingen hin. Da kamen sie in die Wohnung des Keśin Dālbhya. Am nächsten Tage fassten sie diese (d. h. wohl Keśin und die Seinigen), als sie zum Bahiṣpavamāna hinschritten, von hinten (sich in dieser Weise bei ihrem Opfer beteiligend) an, also denkend: „das Bahiṣpavamāna ist eine Reinigung, in dieser Weise werden

1) Offenbar der aus der Nala-Episode bekannte; das Patronymikon ist wahrscheinlich verdorben; im MBh. ist Ṛtuparṇas Patronymikon: *bhāṅgāsuri*.

2) Der Agniṣṭut gilt nämlich ganz allein dem Agni: alle Götternamen werden durch den Namen Agnis ersetzt: *prātaranuvākaprabhṛti hāriyojanāntaṃ sarvam āgneyam, yathārtham ūhaḥ*, Śāṅkh. XIII. 51. 4—5; vgl. XIV. 57. 20: *ā ha vā eṣa sarvābhyo devatābhyo vṛścate yo 'gniṣṭutā yajate*.

3) XX. 25.

4) Vgl. Pañc. Br. XXIV. 18. 2, wo ebenfalls Budha als Sthapati der *daivyā vrātyāḥ* auftritt.

5) *upavādinaḥ*.

wir uns reinigen". Nun befand sich unter den Pañcālas ein vedakundiger Brahmane, Gandharvāyaṇa Bāleya Āgniveśya genannt; dieser fragte sie, als sie sich beim Somaopfer in der beschriebenen Weise beteiligten (wörtlich: „als sie mit hinausschlichen"): „Wer sind es, die dort fortschreiten?" „Die Maruts sind wir" antworteten jene. „Wer ist euer Sthapati?" „Ich, Viṣṇu", entgegnete Aupoditi Gaupālāyana, der Sohn des Vyāghrapad. „Dann habe ich durch die Fragen: was hast du da gethan, wer hat dies unternommen? implicite euer Vrātyatum geleugnet"[1]), sprach er zu ihnen, „wir haben euch, die ihr unwissend (d. h. unschuldig?) waret, beschrieen; wir thun Abbitte"[2]). Jene antworteten: „— — —[3]), dessen Söhne hast du beschrieen; deine Nachkommen werden sich verschlechtern". So ging es denn auch[4]): seit jener Zeit leben im Pañcālalande die Gandharvāyaṇa Bāleya Āgniveśya in verschlechtertem Zustande, sozusagen; vormals war es ein mächtiges Geschlecht. Wer einen Vrātya beschreien will, der soll es so machen, und der Vrātya, welcher im Stande ist zu erwidern, soll ihm (dem Beschreier) so erwidern".

28. Sehr merkwürdig ist auch die Darstellung des *upahavya* genannten Ekāha. Hierüber heisst es[5]): „Nun giebt es ein (Brāhmaṇam): „alles was beim Opfer die Götter machten, das machten auch die Asuras[6]). Da dachte Prajāpati: „wie könnte ich doch die Götter von den Asuras befreien?" Da sah er jene „unausgesprochene" Upahavyafeier. Zu dieser Feier rief er die Asuras herbei (*upāhvayata*)". Darauf werden im Baudhāyanatexte alle diejenigen Änderungen angegeben, welche Prajāpati in den Göttternamen bei den Sampraiṣas anbrachte[7]), z. B. statt *soma* gebrauchte er jedesmal *indu*, statt *aśvinau*: *nāsatyau*, statt *indra*: *śakra*, statt *agni*: *jātavedāḥ* u. s. w. Dann fährt der Text fort: „dies alles vor dem Stotra des Yajñāyajñīya[8]). Beim Stotra des Yajñāyajñīya sprach er sie[9]) (d. h. die Strophe Ṛgveda VI. 48. 1) (wieder) ausdrücklich aus (also ohne die Götternamen zu ändern). Da beachteten ihn die Asuras nicht weiter[10]) (, indem sie darüber im Zweifel waren): „verrichtet er jetzt die heilige Handlung oder nicht?" Als nun Prajāpati die Überzeugung hatte: „jene verfügen

1) D. h. „meiner Meinung Äusserung gegeben, dass ihr, die beteiligten Kurusöhne, nicht Vrātya, also nicht zum Somaopfer berechtigt seid", mit diesen Worten wahrscheinlich seine Reue über diesen Zweifel äussernd.

2) Lesart und Übersetzung unsicher.

3) Die Worte *pitā vai syām*, v. l.: *pitā vaiśyām* müssen verdorben sein.

4) Fragliche Übersetzung.

5) XX. 27. 28.

6) TS. I. 7. 3. 3; III. 2. 2. 2.

7) und der Adhvaryu casu quo anzubringen hat.

8) Dem letzten Stotra des ganzen Somaopfers, vgl. Baudh. VIII. 15 und Eggeling, SBE. XXVI, p. 369, Hillebrandt, Rituallitt. S. 233.

9) *tān* richtig? eher ist *tām* sc. *ṛcam* zu lesen, nl. ṚS. VI. 48. 1.

10) *upekṣām eva cakrire.*

jetzt nicht mehr über Gutes und Böses"[1]), da sprach er jene (Antistrophe, nl. VII. 16. 11) ausdrücklich (also ohne die Götternamen zu ändern) aus: *devo vo draviṇoda(ḥ)* (der Gott, der Schätze giebt): Prajāpati ist ja der Gott, der Schätze giebt; *pūrṇāṃ vivaṣṭy āsicam* (verlangt von euch einen vollen Schöpflöffel), das heisst: schöpft den erfüllten Wunsch; *ud vā siñcadhvam upa vā prṇadhvam* (schöpfet ein, füllet aus), das heisst: möget ihr alle seine Wünsche erfüllen; *ād id vo deva ohate* (dann belobt euch der Gott), das heisst: den guten Göttern belobt Prajāpati alle ihre Wünsche. — Siebzehn Strophen enthält der Upahavya, siebzehnzählig ist ja Prajāpati: damit er den Prajāpati erlange. Ein braunes[2]) Pferd ist der Opferlohn; prajāpateisch ist ja das Pferd: damit er mit Prajāpati im Einklang sei. Wer sich von einem bösen Nebenbuhler zu befreien wünscht, soll dieses Somaopfer darbringen; er wird sich von seinem bösen Nebenbuhler befreien. — Der ausführlichen und selbständigen Behandlung dieses Ekāha steht in den andern uns bekannten Texten[3]) des schwarzen Yajurveda nur eine sehr flüchtige Erwähnung gegenüber; diese alle schliessen sich ohne Ausnahme dem Texte der Chandogas aufs engste an.

29. Von dem Ṛtapeya genannten Somaopfer heisst es[4]): „Wer den Ṛtapeya verrichten will, der soll die Weihe (*dīkṣā*) unternehmen, nachdem er sich an der Speise, die er wünscht oder an dem, was er bekommen kann, gesättigt hat. Darauf isst er während eines Tages nicht, darauf isst er (einen Tag); während zweier Tage isst er nicht, darauf isst er (einen Tag); während dreier Tage isst er nicht, dann isst er (einen Tag). Dann opfert er mit der Virāj[5]). Nachdem er den Soma gekauft und (zum Havirdhānazelte) herbeigeführt, verrichtet er das Ātithya. Wenn er nun weiter (mit der *dīkṣā*) fortfährt, so isst er vier Tage lang nicht; darauf isst er (einen Tag); fünf Tage lang isst er nicht, darauf isst er (einen Tag); sechs Tage lang isst er nicht, darauf isst er (einen Tag); drei Upasads (giebt es bei diesem Ekāha), das macht dreissig. Dreissigsilbig ist die Virāj, Speise ist die Virāj, durch die Virāj behält er (in dieser Weise) Nahrung für sich[6]); der elfte (Tag, wenn er näm-

1) D. h. wohl: „Jene haben jetzt infolge der Veränderung des Opfers allen Unterschied für Richtiges und Unrichtiges verloren". Die Asura sind ja durch das Benehmen des Prajāpati überlistet.

2) Der Text verdorben (*aśvo ḍināyur dakṣiṇā*), vgl. Pañc. Br. XVIII. 1. 20.

3) Āp. XXII. 9. 8—10; vgl. Kāty. XXII. 8. 7.

4) Baudh. XXI. 1—3, vgl. Pañc. Br. XVIII. 2; Lāṭy. VIII. 9. 7 figg.; Śāṅkh. XIV. 16; Āśv. IX. 7. 35; Āp. XXII. 9. 11 figg.; Kāty. XXII. 8. 10.

5) Lesart nicht ganz sicher: *so 'traiva virājā yajateti* (sic); jedenfalls deutet die Erwähnung des *virāj* genannten zehnsilbigen Stollen, auf die zehn Tage, die jetzt die Dīkṣā gedauert hat; der erste Tag vor dem Fasten ist aber hinzuzurechnen, dann kommt die Zahl elf heraus; darüber siehe im Verfolg.

6) Die Dreissigzahl kommt heraus, wenn man so rechnet: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 = 21 Tage, während deren er fastet; + 6 Tage, während deren er speist; + 3 Upasads = 30; dazu kommt noch der erste Tag vor dem Fasten: daher die Zahlen 11 und 31.

lich die *dīkṣā* nicht weiter verfolgt als bis zum Somakauf), ist ihre (nl. der Virāj) Zitze; durch diese melkt er sie sich. Der einunddreissigste (Tag, wenn er nämlich die *dīkṣā* weiter verfolgt), ist ihre (der Virāj) Zitze; durch diese melkt er sie sich[1]). An den Upasadtagen ist Ājya seine Fastenspeise[2]): von flüssigem Schmalz schlägt er mit drei Fingern (am ersten Upasadtage) auf, darauf (am zweiten Upasadtage) mit zwei, darauf (am dritten) mit einem. Oder auch, er steckt die drei Fingerglieder (eines Fingers) in flüssiges Schmalz (am ersten Upasadtage), die zwei (am zweiten Tage), das eine (am dritten Upasadtage), hiermit die Fastenspeise der drei, zwei und der einen Zitze[3]) nachahmend. Er kehrt am Tage nicht der Sonne, in der Nacht nicht dem Feuer den Rücken zu. Vom Holze der Ficus religiosa verfertigt und viereckig (soll) die Schale mit Soma (sein), mit den drei Veden bekannt und aus gleichem Gotra mit dem Opferherren der Brahman. Siebzehnzählig ist der Stoma; siebzehnzählig ist ja Prajāpati. Dem Prājapati fiel keine Nahrung zu; da holten sie[4]) die Götter durch das Ṛta (Gesetz) und das Satya (Wahrheit). Der Zweck seines Essens ist, damit er (für immer) Nahrung bekomme; der Zweck seines Nichtessens ist (gleichfalls), damit er (für immer) Nahrung habe. Weshalb er an den Upasadtagen Schmalz als Fastenspeise zu sich nimmt: Schmalz ist ja die geliebte Nahrung[5]) der Götter: dadurch behält er für sich die geliebte Nahrung der Götter. Weshalb er am Tage der Sonne und nachts dem Feuer den Rücken nicht zukehrt: diese beiden (Sonne und Feuer) sind ja das Ṛta (Gesetz) und das Satya (Wahrheit) der Götter, er handelt also in der Überlegung: damit ich dem Ṛta und Satya der Götter nicht den Rücken zukehre. Weshalb die (Schale) vom Holze der Ficus religiosa ist: die Ficus ist ja Saft (und) Speise[6]): damit er Saft (und) Speise für sich behalte[7]). Weshalb es eine Schale mit Soma ist: Soma ist ja die höchste Speise der Götter: durch die höchste Speise der Götter behält er die niedrigste Speise für sich. Weshalb sie viereckig ist: um die Speise, die in die vier Himmelsgegenden eindrang, für sich zu behalten. Weshalb er (der Brahman) mit den drei Veden bekannt (sein soll): ein Brahman, der (nur) einen Veda kennt, ist ja nicht im Stande diesen Opferlohn aufzuheben. Weshalb er aus gleichem Gotra ist: er selber (der Opferherr) ist ja aus gleichem Gotra, (er thut dies) in der Absicht: „in (mir) selber werde ich den Ruhm des Opfers, die Nahrung befestigen“. Diese (Schale mit Soma) bringen sie

---

1) *atha ya ekādaśa, stana evāsyai sa, duha evaināṃ tena*, ganz ähnlich Śat. Br. XIII. 3. 3. 8.

2) Statt, wie sonst, Milch.

3) Wie es beim gewöhnlichen Somaopfer der Brauch ist.

4) Nicht ganz sicher.

5) *priyaṃ dhāma.*

6) Vgl. Ait. Br. VIII. 8. 1; Śat. Br. V. 2. 1. 23.

7) Zum Teil konjektural.

zugleich mit den andern Somabechern bei der Mittagpressung hinauf und opfern (davon). Diese weisen die Opferpriester, nachdem davon geopfert worden, zur Zeit, wann die Dakṣiṇā gegeben werden, dem Brahman überdies zu. Diese essen sie, nachdem sie sich rings um den Brahman hingesetzt haben, mit dem (Yajuṣspruche), den sie für Ṛta halten[1]). Weil sie (diesen Soma) mit einem Ṛta(spruche) verzehren, deshalb heisst diese Feier: Ṛtapeya".

30. Hochwichtig ist auch die Darstellung des Apaciti-Opfers wegen einer Andeutung von kulturhistorischem Interesse. Obschon mir die Stelle leider nicht ganz verständlich ist, zum Teil wohl wegen ihrer mangelhaften Überlieferung, will ich sie doch besprechen. Sie lautet[2]): „Keśin, der Sohn des Dalbha (= *darbha*), nach Ehre (*apaciti*) begierig, verrichtete einstmals das Apaciti-Opfer, denkend: „dann wird man unsere Namen (Dual!) vermeiden". Seit jener Zeit vermeidet man ja die Namen (Plural!) der Pañcālakönige. *śīrṣaṇya* (auf dem Haupte gewachsen) nennt man die Haare (*keśa*), *kuśa* nennt man die Gräser (*darbha*), *avidyau* (?) nennt man *gaureya* (var. l. *geraiya*) und *kavimatī*. Darauf wurde er geehrt". — Dieser Legende schliesst sich die Aufzählung der weiteren Modifikationen an, durch welche ein gewöhnlicher Agniṣṭoma zur Apaciti wird. Zum vollständigen Begriff des hier Mitgeteilten ist ein Kommentar dringend nötig. Es scheint, als ob seit Keśins Opfer sein Name statt Keśi Dālbhya so gelautet habe: *śairṣaṇyaḥ kauśaḥ*.

31. Zum Ekāha, den ich jetzt mitteilen will, fehlen die Parallelen aus den verwandten Texten völlig. Es heisst XXI. 10 im Baudhāyanasūtra: „Für Kānāndha, den Sohn Vadhryaśvas, verrichtete einst der Angirase Bṛhaspati das Opfer. Ihm ging am Fastentage (am Einleitungstage des eigentlichen Somaopfers) der Glaube (*śraddhā*) aus. Da sagte er: „Adhvaryu, mir ist der Glaube ausgegangen, schliesse mir das Opfer ab". Ihm antwortete der Adhvaryu: „Heute ist der Fastentag, morgen wird dein Opfer abgeschlossen werden"[3]). Da antwortete er: „Schliesse es mir (dennoch) ab". Als jener dies von ihm vernommen, legte er vor dem Havirdhānazelte auf der (Ochsen-)Haut Mörser und Stösser nieder und zerstiess die Somastengel mit der Strophe[4]):

„Wenn immer du, o Mörserlein, von Haus an Haus wirst angeschirrt,
Hier rede tüchtig laut, wie die Pauke der Sieger".

---

1) Nach Lāṭy. VIII. 9. 12: *iyaṃ bhūmir asāv āditya amūni nakṣatrāṇy asau candramāḥ* etc.; nach Āśv. IX. 7. 37: *satyam iyaṃ pṛthivī satyam ayam agniḥ satyam ayaṃ vāyuḥ satyam asāv ādityaḥ*.

2) Baudh. XXI. 7—8, vgl. Pañc. Br. XIX. 8; Lāṭy. IX. 4. 13—17; Śāṅkh. XIV. 33; Āp. XXII. 12. 2; Kāty. XXII. 10. 28.

3) Obschon die Worte zum Teil verdorben sind, muss dies ihr Sinn sein.

4) ṚS. I. 28. 5. Die Strophe wird auch bei einem anderen *añjaḥsava* (der oben nach Baudh. beschriebene Ekāha ist ja eine Art von *añjaḥsava*), nl. bei dem von Śunaḥśepa verwendet.

Darauf goss er einiges Vasatīvarīwasser in die Schale des Hotar, mischte es (mit dem gepressten Soma) zusammen und opferte mit der Strophe: *yathā janā* u. s. w.[1]) Dieses Opfer gilt für einen Verrückten, für einen, dessen Glaube gewichen ist oder für einen, der vorbeigegangen[2]) ist. Wenn sie (? die Śraddhā) zurückgekehrt ist, so soll er einen vier Stoma enthaltenden Agniṣṭoma darbringen, ehe er ins Unglück gerate, zur Sühnung.

32. Nicht weniger merkwürdig ist eine Legende von Uśanas, die, soweit mir bekannt, in keiner anderen Quelle gefunden wird. Anlass zur Mitteilung derselben[3]) bietet die Behandlung der beiden Ekāhas, die von anderswo als die beiden Punastoma bekannt sind[4]). Diese Legende lautet, soweit der Urtext bei der mangelhaften Überlieferung und dem Fehlen eines Kommentars verständlich ist, wie folgt:

„Als Götter und Asuras den grossen Kampf kämpften, da trennten sich alle Geschöpfe in zwei Teile: die Partei der Götter wählten einige, die der Asuras andere. Bṛhaspati war der Götter, und Uśanaḥ Kāvya der Asuras Opferpriester (*purohita*): sowohl die Götter wie die Asuras hatten einen Brahman (durch dessen Zauberritual die Kämpfenden einander jedesmal gewogen waren). Nun lieferten sie einander zahllose Kämpfe, ohne dass die eine Partei die andere besiegen konnte. Keines von den beiden Heeren war bekannt mit dem was geschehen sollte (*bhaviṣyat*). Der Gandharva Sūryavarcāḥ aber war wohl damit bekannt. Mit dessen Gattin nun stand Indra in Liebesbeziehung[5]). Er sprach zu ihr: „Du Schöne, frage du den Gandharva, weshalb es zwischen Göttern und Asuras jetzt nicht zu einer Entscheidung kommen kann". „Gut", so sprach sie, „komm' auch du morgen". Nun hatte er (der Gandharva natürlich) sich im Meere einen goldnen Schiffspalast gemacht[6]). Da kam Indra herbei und nachdem er sich in einen goldnen Sonnenstrahl verwandelt hatte, legte er sich in der Nähe des Schiffspavillons nieder. Als sie bemerkte, dass er angekommen, fragte sie: „Du Schöner, sage du, weshalb es jetzt zwischen Göttern und Asuras nicht zu einer Entscheidung kommen kann". „Nicht zu laut", sagte jener, „Ohren hat ja das Schiff(?); sowohl die Götter wie die Asuras haben einen Brahman". Als er diese Worte hörte, nahm Indra die leuchtende Gestalt des Hari an. Ihn erblickend, sprach jener: „O Mächtiger, o Herr, jene, an deren Seite Hari sich befindet, die werden siegen"[7]). Indra ging

1) Leider zu verdorben um mitzuteilen.
2) ? *nītasya*.
3) XXI. 15 und 16.
4) Pañc. Br. XIX. 4; Lāṭy. IX. 4. 5—7; Śāṅkh. XIV. 27; Āśv. IX. 5. 1—2; Āp. XXII. 11. 1—3.
5) Wenn *upahāsyām āsa* zu lesen und dies als Euphemismus zu nehmen ist.
6) Fraglich.
7) Indra-Hari hatte sich danach bis jetzt nicht beim grossen Kampf beteiligt.

davon und beredete den Uśanaḥ Kāvya zum Übergehen[1]), durch das Versprechen, dass er eine Tochter des Siegers und vier Wunschkühe bekommen werde[2]); dadurch überredet verliess er die Asuras und trat zu den Göttern über.

Uśanas aber fühlte sich sozusagen beschwert, da er viele kostbare Stücke von den Asuras (nl. früher, als *purohita*) empfangen hatte, als ob er Gift verschluckt hätte. Er sprach: „Ich bin sozusagen beschwert, da ich viele kostbare Stücke von den Asuras empfangen habe, als ob ich Gift verschluckt hätte; wohlan, verrichte ein Opfer für mich". Da verrichtete der Angirase Bṛhaspati für ihn einen zwölf Stoma enthaltenden Agniṣṭoma. Nach diesem Opfer spie er das Gold aus. Als er es (das Gold) erblickte, dachte er: „Wohlan, ich will (es) vor den Asuras hinausschaffen (d. h. ihren Blicken entziehen)". Als Indra dies bemerkte, verwandelte er es in Stein; dies sind die Steine, welche Uśanassteine heissen und in Kurukṣetra auf den Bergen gefunden werden. Er war nun sozusagen leicht und hatte keinen festen Halt. Da sprach er: „Ich bin sozusagen leicht, habe keinen festen Halt; wohlan, verrichte ein Opfer für mich". Da verrichtete der Angirase Bṛhaspati für ihn einen einundzwanzig Stoma enthaltenden Agniṣṭoma. Da bekam er wieder festen Halt. Da hielt aber Indra die (zugesagten) Wunschkühe zurück und als er (Uśanas) abends kam, sagte er (Indra) zu ihm: „Morgen früh sollst du wiederkommen"; als er morgens früh kam, sagte er: „Heute abend sollst du wiederkommen". So hielt er ihn ein ganzes Jahr am Faden. Da sprach er (wiederum): „Morgen früh sollst du wiederkommen". Die Antwort des Uśanas ist unverständlich. Er geht aber fort und scheint dem Indra die Kühe zu überlassen, der nun aus dreien derselben die Ukthas macht[3]), die vierte wird dem Manu, Sohne des Vivasvant, gegeben, der sie auf die Erde niederlegt. — „Diese beiden Stoma", so fährt darauf unser Text fort, „sind die Uśanasstoma. Wer sich sozusagen beschwert fühlt, als ob er Gift verschluckt hätte, wer ein Opfer für jemanden verrichtet hat, für den er nicht opfern sollte, oder Gaben von jemandem angenommen, von dem er nicht annehmen sollte, für den soll er einen zwölf Stoma enthaltenden Agniṣṭoma darbringen. Er wird dadurch Leichtigkeit (Linderung) erlangen. Wer sich aber sozusagen leicht und ohne festen Halt fühlt, für den soll er einen einundzwanzig Stoma enthaltenden Agniṣṭoma darbringen. Er bekommt dadurch festen Halt". —

1) Weil Indra aus den Worten des Gaudharven: „sowohl die Götter wie die Asuras haben einen Brahman" den Schluss gezogen hat, dass dies die Ursache davon sei, dass es zwischen Götter und Asuras nicht zu einer Entscheidung kommt.

2) Vgl. Pañc. Br. VII. 5. 20: *uśanā vai kāvyo 'surāṇāṃ purohita āsīt; taṃ devāḥ kāmadughābhir upāmantrayanta, tasmā etāny auśanāni prāyacchan, kāmadughā vā auśanāni.*

3) Beim *ukthya kratu* kommen ja drei Somagrahas, für *indra-varuṇa, indra-bṛhaspati, indra-viṣṇu*, hinzu, Haug, Ait. Br. übers. S. 252.

33. Es giebt einen gewissen Ekāha, welchen derjenige verrichten soll, der sich den Tod wünscht, d. h., nach Āpastamba, der ohne Krankheit das Jenseits zu erreichen wünscht[1]). Dieser Ekāha ist auch unter dem Namen *sarvasvāra* bekannt; in den Yajuṣtexten trägt er den Namen: „Opfer" oder „Stoma des Śunaskarṇa". Über dieses Opfer lesen wir in Baudhāyana[2]): „Es war einmal ein edler Fürst, der viele Opfer dargebracht hatte, Sunaskarṇa, des Śibi Sohn[3]). Dieser, in traurigem Zustande verkehrend, weil er sein Volk *pratihitām* erblickte, fragte seine Opferpriester: „Giebt es wohl ein Opfer, durch dessen Darbringung ich hinscheiden könnte?" „Ja, das giebt es", antworteten die Opferpriester. Nun schöpfte (bei dem zu seinem Gefallen gehaltenen Somaopfer) der Adhvaryu die Grahas, während er die Opferschnur vom Halse herabhängend trug[4]) und jedesmal die Puroruc fortliess; der Sāmansänger sang (?) die Svāra-Sāmans mit Weglassung des Schlussrefrains; der Hotar sagte die Ṛkstrophen her, während er zurück (? nach Westen?) hinlief (?). Als er (Śunaskarṇa) von dem Schlussbad zurückkehrte, da starb er. Wen er hasst, für den soll er dieses Opfer verrichten, oder auch er bringe es dar für einen, der (um Erlösung seiner Leiden (?) zu ihm) herantritt. Dann geht er ohne Verzug aus dieser Welt fort (er stirbt)".

34. Der Sarvatomukha genannte Ekāha, sonst unbekannt, nur der Name kommt auch noch bei Āpastamba vor, wird durch die folgende Legende eingeleitet[5]). „Als die Götter und Asuras ihren Kampf kämpften, da trat Śibi, der Sohn des Uśīnara, von der Seite der Götter zu den Asuras über. Ihm gab Indra eine Wahlgabe[6]) (d. h. wohl um ihn zu belohnen?). Da sprach Śibi: „Möge mich nie die Furcht für Fremde quälen" (d. h. wohl: „möge ich und mein Land nie durch fremde Völkerschaften überfallen werden"). Für ihn opferte Indra auf der Varṣiṣṭhīya-Ebene den Sarvatomukha. Seit dieser Zeit wurde Śibi nicht von der Furcht vor Fremden gequält. Von wem er wünscht, dass er im Kriege unbesiegbar sei, für den soll er das Sarvatomukhaopfer auf der Varṣiṣṭhīya-Ebene darbringen, er wird unbesiegbar sein". Hieran schliesst sich die Beschreibung des Sarvatomukha, der deshalb so genannt wird, weil in allen den vier Himmelsgegenden, östlich, südlich, westlich und nördlich vom Gārhapatya, Somaopfer stattfinden.

35. Aus der Uttarā tatiḥ erwähne ich nur noch kurz den Sahasraśāla, das kolossale Somaopfer, wobei tausend Somaopfer zu

1) Vgl. Pañc. Br. XVII. 12; Lāṭy. VIII. 8. 1 sqq.; Āp. XXII. 7. 20—27; Hir. XVII. 7; Śāṅkh. XV. 10.

2) XXI. 17.

3) Im Pañc. Br. heisst er Sohn des Baṣkiha.

4) Wenn *adhonivītī* zu lesen ist. Diese Tracht der Opferschnur ist bekanntlich die beim Pitṛmedha beim Hinaustragen der Leiche übliche.

5) XXI. 18.

6) Was heisst *jitavaram* genau?

gleicher Zeit verrichtet werden, zweihundertfünfzig in jeder Himmelsgegend; die beiden Yamastoma oder Zwillings-Somaopfer, aus zwei verknüpften Opfern bestehend; die Peyas, deren Beschreibung so anfängt: „Ein Vājaopferer ist ein anderer als ein Vājapeyaopferer. Ein Vājaopferer ist der, welcher, ohne die Peyas dargebracht zu haben, das Vājaopfer verrichtet; ein Vājapeyaopferer ist derjenige, welcher, nachdem er die Peyas dargebracht, das Vājaopfer verrichtet; deshalb soll man die Peyas darbringen, ehe man das Vājaopfer verrichtet". Erwähnenswert sind auch der *diśām stoma*, der *rtustoma*, der *ṛṣistoma*, wo die sieben Ṛṣi in einer Reihenfolge und Beziehung genannt werden, welche einigermassen von der im Pravara-Khaṇḍa gegebenen abweicht, und endlich der *devastoma*.

36. Wichtig, aber schwierig ist der Anfang des Karmāntasūtra, wo die Quellen des Rituals erörtert werden. „Aus einer Fünfzahl soll er den Ritus erschliessen, aus dem Veda (d. h. der Saṃhitā im engeren Sinne, den Mantras also), aus dem Brāhmaṇa (d. h. natürlich sowohl den in unserer Saṃhitā enthaltenen Brāhmaṇastücken, als aus dem Taittirīya-Brāhmaṇa und Āraṇyaka); aus dem „Für-gültig-erkennen", aus der Regel, und in Veranlassung des Abschliessens. Was (erstens) unsere Äusserung anbetrifft: „aus dem Veda (soll er den Ritus erschliessen)", (damit ist gemeint:) je nach der Reihenfolge der Überlieferung (der überlieferten Mantras) (schliesse er), diese oder jene Handlung (soll) erst oder später (kommen). Die Mantras verkünden aber auch selber die rituelle Handlung, sie teilen die rituelle Handlung mit, wie z. B.: „fort ging die *dhiṣaṇā* zur Streu hin"[1], „den weiten Luftraum geh' entlang"[2], „auf Gott Savitars Geheiss, mit den Armen der Aśvins, mit des Pūṣan Händen ergreife ich dich, dem Agni erwünscht"[3]. Was er aus dem Mantra zu erklären nicht im Stande ist, suche er aus dem Brāhmaṇa zu erschliessen. Das Brāhmaṇa giebt ja die Absicht der (aus sich selbst) nicht bestimmten Handlung an: zu welcher Handlung jeder Spruch als Begleitung dienen soll, wie z. B.: „mit dem Spruch: „zur Speise dich" schneidet er den Zweig"; „mit dem Spruch: „Winde seid ihr, herbeikommend (?) seid ihr" treibt er die Kälber fort"[4]. Aber auch von Mantras n i c h t begleitete Handlungen giebt das Brāhmaṇa an, wie z. B.: „in der Entfernung von acht Schritten soll der Brāhmaṇa das (Āhavanīya-) Feuer anlegen, in einer Entfernung von elf der Rājanya, in einer Entfernung von zwölf der Vaiśya"[5]; diese Bestimmungen gelten je nach dem Stande (des Opferherren). Was unsere Äusserung anbetrifft: „aus dem Für-gültig-erkennen (erschliesse er den Ritus)", (damit ist gemeint:) aus dem, was die Sāman-, Ṛgveda- oder Yajuṣ-

1) TS. I. 1. 2. c. 2) TS. I. 1. 2. p. 3) TS. I. 1. 4. m.

4) *iṣe tvorje tveti śākhām ācchinatti vāyava sthopāyava stheti vatsān apākaroti.* Auffallenderweise findet sich das Brāhmaṇa in unseren Texten nicht in dieser Redaktion, vgl. TBr. III. 2. 1. 3—4.

5) TBr. I. 1. 4. 1.

priester als gültig erkennen. Was unsere Äusserung anbetrifft: „aus der Regel (erschliesse er den Ritus)“, (damit ist gemeint:) wenn er bei der Ausführung eines zu Grunde liegenden Opferparadigmas die Regel für dasselbe nicht erschliessen kann, soll er sich nach der im Dorfe als Regel geltenden (Vorschrift) richten[1]), in der Meinung: „in diesem Falle verdient dieses oder jenes Beginnen berücksichtigt zu werden“. Was (endlich) unsere Äusserung anbetrifft: „in Veranlassung des Abschliessens (soll er den Ritus erschliessen)“, (damit ist gemeint:) wenn der Soma geraubt ist, soll er *ādāra-* oder *phālguna*-Pflanzen pressen[2]). — Viererlei bezwecken die Mantras: zu preisen, anzuweisen, zu wünschen und viertens weder zu preisen, noch anzuweisen, noch zu wünschen[3]).

37. Ich teile jetzt noch aus dem Gṛhyasūtra einiges mit. Wie schon angedeutet, enthält unser Gṛhya drei Teile:

I. Das eigentliche Gṛhya in vier Praśnas; in den ersten zwei werden die Grundformen (*prakṛti*'s) behandelt; im dritten die *anukṛti*'s, d. h. die nach dem Vorbilde der *prakṛti*'s zu verrichtenden Handlungen; im vierten Praśna kommen die *prāyaścitta* zur Sprache und zwar erst die für die Hochzeit geltenden, darauf die zu den anderen Kochopfern in Beziehung stehenden.

II. Das sogenannte Paribhāṣāsūtra, wohl der merkwürdigste Teil des ganzen Gṛhya. Der Charakter dieses Teiles ist ein doppelter, da es einerseits das Brāhmaṇa zum Gṛhyaritual genannt werden dürfte; besonders am Anfang werden ausführlich verschiedene Punkte, die in Praśna I des Gṛhya erwähnt sind, begründet; dann aber trägt es vollkommen denselben Charakter wie das Karmāntasūtra, giebt also die Paralipomena zum Ritual des Gṛhya. Manches hier Gegebene dürfte aus späterer Zeit herstammen, als die Beschreibung des Gṛhyarituals in den ersten zwei Büchern, vieles aber dürfte seinem Inhalt nach gleich alt sein. So wird z. B. in kh. 8 das Ritual des Stabes am vierten Tage der Hochzeitsceremonien, das uns aus Āp. (Gṛhs. 8. 9, 10) bekannt ist, ausführlich behandelt[4]).

III. Die Pariśiṣṭas zum Gṛhya, in vier Praśnas. Auch hier ist vieles nachzuweisen, das nach Ausweis der verwandten Texte alt sein muss, z. B. in VI. 2 das Stück, welchem bei Āpastamba der Passus 2. 14—3. 20 und die Stücke 23. 3, 14. 5 entsprechen. So findet sich auch im Pariśiṣṭasūtra des Baudhāyana der *yama-*

1) *grāmyanyāya* = *smārtanyāya*.

2) Vgl. Śat. Br. IV. 5. 10. 1 sqq.

3) Als Beispiele führt Bhavasvāmin an zu I: *tvam agne dyubhiḥ*, TS. IV. 1. 2. w; zu II: *agnaye tvāgnīṣomābhyām*, TS. I. 1. 8. f; zu III: *barhiṣo 'haṃ devayajyayā prajāvān bhūyāsam*, TS. I. 6. 4. a; zu IV: *bhūr bhuvaḥ suvaḥ*.

4) Noch heutzutage wird dieses Ceremoniell beobachtet, vgl. Trav. Census Report I. (1894) S. 715: „on the fourth night also the pepulstick is placed between the couple. After midnight or at 3 a. m. the stick in removed from the bed with appropriate mantras“.

yajña, entsprechend dem von Bhāradvāja und Hiraṇyakeśin in ihr Totenritual aufgenommenen Opfer; auch der Vṛṣotsarga.

38. Dem Gṛhyaritual des Baudhāyana besonders eigentümlich ist die jedesmalige Vorschrift, die Überreste des Geopferten auf Blätter des einen oder anderen Baumes hinzulegen mit einem an Rudra gerichteten Spruch, der dem fünften Prapāṭhaka des vierten Khaṇḍa der Saṃhitā entnommen ist: auf Palāśablätter (II. 7), auf Aśvatthablätter (II. 2), auf Udumbarablätter (II. 5), auf Arkablätter (II. 14) u. s. w.

39. Sehr wichtig und aus anderen Quellen nicht bekannt sind die folgenden Vorschriften aus dem Jātakarmaritual (Gṛhs. II. 2): „Darauf (d. h. nach der Darbringung der Zuopfer und des Sviṣṭakṛtopfers) stellt er das Joch eines Karrens oder Wagens, das er gewaschen, bekleidet und geschmückt hat, vor das Feuer hin und legt davor auf Aśvatthablätter die Überreste des Geopferten nieder mit den Worten: „Verneigung ihnen, den mit einem Geschosse versehenen, durchschiessenden (weiblichen Wesen)“ [1]). Wenn dann die Sonne untergegangen ist, opfert er mit den hohl aneinander gelegten Händen Spenden von mit Hülsen vermischten Senfkörnern mit dem Anuvāka der Saṃhitā I. 2. 14, nach jeder Strophe eine Spende. Darauf rührt er mit Sesammus und geschmolzener Butter einen Brei und legt die Überreste des Geopferten in den Kuhstall auf Aśvatthablätter nieder, mit den Worten: „dem Nicht-grausigen Ungrausigen[2]), dem Nejameya Verehrung!“ Die Überreste streut er in die verschiedenen Himmelsgegenden mit den Worten: „Āveśinī, Vyaśrumukhī, Kutūhalī, Kastinī, Jṛmbhaṇī, Stambinī und Mohanī, Kṛṣṇā, Viśākhā, Vimalā, Brahmarātri mögen[3]) sich nicht fehlschlagend in die Menge der Nebenbuhler stürzen: diesen Müttern sei Verehrung!“ In dieser Weise soll er die Handlungen, vom Hülseopfer an, zehn Tage lang abends und morgens verrichten“. Für das Wagenjoch und dessen Bedeutung verweise ich auf meine Bemerkung zum Kauś.-Sūtra 15. 4. Die hier genannten „Mütter“, deren Namen fast alle unbekannt sind, dürften für personificierte Kinderkrankheiten gehalten werden, die man seinen Nebenbuhlern (d. h. deren Kindern) zuwünscht, wenn wenigstens statt *patanti* eher *patantu* zu lesen ist.

40. Ein altertümliches Gepräge zeigt „die Erörterung (*mīmāṁsā*) des Bades“, d. h. der Zeiten, die für das Bad des Vedaschülers, der seine Studien beendet hat, anzuempfehlen sind. Sie lautet, Baudh. Gṛhs. II. 8: „(Jetzt) die Erörterung des Bades. Unter Rohiṇī bade er, so ist die eine Möglichkeit (*ity ekam*). Die Gottheit dieses Mondhauses ist ja Prajāpati; dann hat er unter einem Prajāpatischen Mondhause gebadet und in der Erwägung: „ich

1) TS. IV. 5. 4. 2) ? *maghorāya*.

3) So, wenn man das Recht hat *patanty amoghās* in *patantv amoghās* zu ändern.

werde in allem Zunahme haben" (*sarvān rohān rohāṇi*). Unter Tiṣya bade er, so ist eine andere Möglichkeit. Die Gottheit dieses Mondhauses ist ja Bṛhaspati; dann hat er unter einem Bṛhaspatischen Mondhause gebadet und in der Erwägung; „ich werde von Bṛhaspati inspiriert werden". Unter Uttara Phalguna bade er, so ist eine andere Möglichkeit. Die Gottheit dieses Mondhauses ist ja Bhaga; dann hat er unter einem Bhagaschen Mondhause gebadet und in der Erwägung: „ich werde glücklich (*bhāgya*) sein". Unter Hasta bade er, so ist eine andere Möglichkeit. Die Gottheit dieses Mondhauses ist ja Savitar; dann hat er unter einem Savitṛschen Mondhause gebadet und in der Erwägung: „ich werde von Savitar begeistert sein". Unter Citrā bade er, so ist eine andere Möglichkeit. Die Gottheit dieses Mondhauses ist ja Indra; dann hat er unter einem Indraschen Mondhause gebadet und in der Erwägung: „ich werde ausgezeichnet (*citra*) sein". Unter den Viśākhās bade er. Die Gottheiten dieses Mondhauses sind ja Indra und Agni. Dann hat er unter einem Indrāgnīschen Mondhause gebadet und in der Erwägung: „ich werde mich verzweigen (d. h. fortpflanzen, *viśākho 'sāni*) in Kindern und Vieh".

41. Der Inhalt des ganzen Veda, d. h. des Yajurveda, soll von einem Studenten, der der Baudhāyana-śākhā angehört, in fünf Perioden bemeistert werden. Jede Periode wird durch ein Gelübde, *vrata*, eröffnet und abgeschlossen. Die Vratas für den Baudhāyanīya sind: *hotāravrata*, *śukriyavrata*, *upaniṣadvrata*, *godānavrata* und *aṣṭācatvāriṁśadvrata*. Nach Anlass dieser Vratas giebt unser Sūtra, in II. 1, eine vollständige Aufzählung aller Vedatexte, welche in den verschiedenen Perioden erlernt werden sollen. Diese Aufzählung, welche zu der Inhaltsangabe der Saṃhitā im Kāṇḍānukrama der Ātreyīschule aufs schönste stimmt[1]), lasse ich jetzt folgen. Hinter jeden Unterteil füge ich die Nummer der übereinstimmenden Partie des Ātreyīśākhākāṇḍānukrama.

I. Prājāpatyāni, zu erlernen während des Hotāravratas:
1. *pauroḍāśikam*, 1.
2. *yājamānam*, 8.
3. *hotāraḥ*, 28.
4. *hautram*, 38.
5. *pitṛmedhaḥ*, 37.

II. Saumyāni, zu erlernen während des Śukriyavratas:
6. *ādhvaryavam*, 2.
7. *grahāḥ*, 3.
8. *dākṣiṇāni*, 4.
9. *samiṣṭayajūṁṣi* } nicht erwähnt.
10. *avabhṛthayajūṁṣi* }
11. *vājapeyaḥ*, 10.

1) Vgl. Weber, Ind. Stud. XII, p. 350.

12. *śukriyāṇi*, 25. 26.
13. *savāḥ*, 32.

III. Āgneyāni, zu erlernen während des Upaniṣadvratas:
14. *agnyādheyam*, 5.
15. *agnihotram*, 27.
16. *agnyupasthānam*, 7.
17. *agnicayanam*, 17.
18. *sāvitraḥ*, 45.
19. *nāciketaḥ*, 46.
20. *cāturhotraḥ*, 47.
21. *vaiśvasṛj*, 48.
22. *aruṇaketukaḥ*, 49.

IV. Vaiśvadevāni, zu erlernen während des Godānavratas:
23. *rājasūyaḥ*, 12.
24. *paśubandhaḥ*, 13.
25. *iṣṭayaḥ*, 14.
26. *nakṣatreṣṭayaḥ*, 34.
27. *divaśyenayaḥ*, 50.
28. *apādyāḥ*, 51.
29. *sattrāyaṇam*, 23.
30. *upahomāḥ*, 30.
31. *sūktāni*, 38.
32. *anupānuvākyam*, 16.
33. *yājyāḥ*, 21.
34. *aśvamedhaḥ*, 24.
35. *puruṣamedhaḥ*, 36.
36. *sautrāmaṇī*, 31.
37. *acchidrāṇi*, 40.
38. *paśuhautram*, 39.
39. *upaniṣadaḥ*, 42, 43, 44.

V. Svāyambhuva, zu erlernen vermutlich während des Aṣṭācatvāriṁśadvratas:
40. *svādhyāyabrāhmaṇam*, 52.

42. Die folgenden Zeilen beziehen sich auf die Lustration des Hauses und den Hausbau (Gṛhs. III. 8): „Die Lustration des Hauses ist eine Abart (*anukṛti*) des *prahuta* (der als Norm für Jātakarma und Cauḍa gilt). Wenn er (der Hausherr) auf zehn Tage oder auf mehr als zehn Tage mit Weib und Agnihotra auszuziehen gedenkt, so soll er, ehe er auszieht, mit dem Vāstoṣpatīya-Liede Opferspenden darbringen. Dies gilt nach einigen für alle diejenigen, die sich die Feuer gegründet haben, für den Yāyāvara nach anderen [1]). Auch wer sich eine Wohnung hat bauen lassen, und zum ersten Male dieselbe bezieht, soll sie mit dem Vāstoṣpatīya-Liede lustrieren und dann einziehen. Nun pflegen einige mit einem Yajuṣspruche die

1) Vgl. Baudh. dhs. III. 1. 13—16.

Pfosten, mit einem Yajuṣspruche die Querbalken, mit einem Yajuṣspruche das Dach, mit einem Yajuṣspruche das Wasserfass, mit einem Yajuṣspruche die Bettstelle, mit einem Yajuṣspruche die Mitte des Hauses, mit einem Yajuṣspruche die Feuerstelle aufzurichten. Wenn er aber in dieser Weise verfahren wollte, so würde er hier so einziehen, wie wenn für einen, der mit einem Yajuṣ aufrichtete, auf dem Sadas (dem Terrain für das Somaopfer) die Ṛkstrophen, Sāmangesänge, Yajuṣsprüche und Atharvan-Aṅgirassprüche sich paarten. Es würde dann gerade dasselbe sein, als ob er sich auf zweien sich paarenden (Wesen) festigte; sein Haus, vermittelst Yajuṣsprüche gemacht, würde von Kummer, Krankheit, Epilepsie und Unfällen heimgesucht werden. Deshalb soll er stillschweigend (d. h. ohne Sprüche) das Haus machen lassen, die Thürstelle schmücken, die Mitte des Hauses ausmessen, das Wasserfass füllen, die Bettstelle hinstellen und dann im nordöstlichen Teile des Hauses Brennholz zum Feuer nachlegen und mit dem Vāstoṣpatīya-Liede Spenden darbringen".

Offenbar polemisiert hier Baudhāyana gegen die andern Sūtrakāras, auch der Taittirīya-śākhā, die ja stets die genannten Handlungen von Mantras begleitet haben wollen. Seine Gründe freilich sind, wenigstens mir, nicht vollkommen deutlich.

43. Zum Schluss möge noch die in Ślokas verfasste Beschreibung des „Opferbaumes", aus dem Paribhāṣāsūtra, khaṇḍa 7, erwähnt werden.

„Wie ein auf schönem Ort gewachsener, schönwurzeliger, feststehender Baum, der viele Äste, viele Blüten, viele Früchte trägt, genossen wird

Von Göttern, Dānavas, Gandharven, von Ṛṣis und von Vätern, von Vögeln, Sechsfüsslern, von Fliegen und Ameisen auch,

So findet in den Kochopfern man dies alles enthalten: das „huta" ist der schöne Ort, das „prahuta" gilt als die Wurzel,

Āhuta ist der feste Stand. Der Opferbaum (ist) tüchtig hoch. Gar viele Äste soll er haben, mit schönen Blüten, früchtereich;

Die werden richtig erst erblickt von den frommen Kennern des Veda. So sieht auch von dem Opferbaum der kundige gerechte Śrotriya,

Der eine Gattin sich erwählt und mit Verstand das Opfer (bringt), den schönen Ort, die schöne Wurzel und auch das tücht'ge Fundament,

Mit Blüten und Früchten wohl versehn, mit schönen Ästen rings besetzt. Das Wissen ist der schöne Ort, der Brauch die Wurzel, der Glaube ist das Fundament.

Den Opferbaum, dessen Zweige Geduld, Nicht-schädigen, Selbstbeherrschung sind [1]), der die Wahrheit als Blüte und Früchte trägt, der den weisen Hausherren tauglich zum Geben ist (?),

---

1) Die HSS. lesen *kṣamāhiṁsādamaḥ śākham*, ich vermute: *kṣamāhiṁsādamaśākham*.

Den erblickt er mit begierdenfreiem, mit egoismus- und habsuchtslosem Sinn, vermittelst der Augen der Überzeugung und der festen Entschlossenheit[1]).

Nur eine, dem Blitze gleichende Axt giebt es: den Zorn. Damit haut man in Verblendung ihn um, deshalb ist der Zorn in der Familie zu meiden.

Denn die Familie ist die Wurzel der Opfer, die Familie Grund der Schuldlosigkeit, die Familie ist da zu Ehren der Āśramas, der sittlichen Schranken halber ist die Familie da.

Die Kochopfer, die Haviṣopfer und das Somaopfer, diese drei stehen an den Wurzeln, bei diesen Opfern sitzt der Unachtsame"[2]).

44. Das Baudhāyanīya-Sūtra enthält eine Menge von bis jetzt teilweise unbekannten Namen von Rituallehrern, die ich hier folgen lasse:

āṅgirasaḥ, Gṛhs. I. 4.
āñjigavi, VII. 4; XI. 2; XIV. 15; XXII. 2 flgg. pass.
ātreya, XXII. 24; Gṛhs. I. 4. 7.
ātharvaṇa, Gṛhs. I. 4.
ādya oder *ājya*, III. 29.
ārtabhāgīputra, XXIII. 16.
aupamanyava, XIII. 1; XXII. 1 flgg. pass.; Gṛhs. V. 10.
aupamanyavīputra, XXII. 1 flgg. pass.; Gṛhs. V. 10.
kātya, II. 15; VII. 4; XI. 2; XXII. 4. 5. 16.
jyāyān kātyāyanaḥ, XXV. 7.
kāśakṛtsna, Gṛhs. I. 7.
kauṇapatam (Neutr.), XXII. 13.
gautama, XXII. 15; XXIII. 3. 8; XXV. 7. 11. 19.
dīrghavātsya, XXII. 10; XXIII. 20. 22; XXV. 19.
bādari, Gṛhs. I. 7.
baudhāyana, IV. 11; VII. 4; XI. 2; XIV. 15; XXII. 1 flgg. pass.; XXIX. 2. 6; Gṛhs. I. 12; V. 10. 11.
maṅgala, XXVI. 2.
maitreya, XXII. 1.
maudgalya, XVI. 14; XX. 1; XXII. 1. 13; XXV. 19.
dakṣiṇākāro rathītaraḥ, XXII. 11.
rāthītara, VII. 4; XXII. 1 flgg. pass.
die *rāthītara*'s, XXII. 16. 18.
śālikī, XXII. 1 flgg. pass.; XXIX. 2. 6; Gṛhs. I. 12; V. 10. 11.

45. Ich machte die folgenden Notizen ethnographischer Art. In dem an Namen von Völkerschaften reichen 5. Khaṇḍa des II. Praśna wünscht der Opferherr den Snāvanyas seinen Barbarismus, den Videhas seinen *śīyathu* (von unbekannter Bedeutung),

1) *niścayādhyavasāyābhyām.*
2) Das bedeutet? Die HSS. haben:
pākayajñā haviryajñāḥ somayajñāś ca te trayaḥ |
sthitā mūleṣu yajñeṣu pramādī teṣu sīdati ||
Hat man vielleicht *pramāditeṣu* zu lesen?

den Mahāvarṣas (vgl. Ath. S. V. 22. 4, Ind. Stud. I. 202) seinen Kropf, den Kaliṅgas sein *amedhyam*, den Ikṣvāku seine Galle, den Mūjavants sein Fieber (*tapnā*) zu; daraus wird man folgern dürfen, dass die Mahāvarṣas um den Kropf, die Mūjavants um das Fieber berüchtigt waren. Als Völker ausserhalb der arischen Gemeinschaft stehend gelten die Āraṭṭa, Gāndhāra, Sauvīra, Karaskara, Kaliṅga (XX. 13, vgl. Dhś. I. 2. 14); an einer anderen Stelle heisst es (Gṛhs. V. 13):

surāṣṭraṁ sindhusauvīram avantī dakṣiṇāpatham
etāni brāhmaṇo gatvā punaḥsaṃskāram arhati,

damit vergleiche man Dhś. I. 2. 13. Ein unbekanntes Volk ist das der Śaphāla, deren König Ṛtuparṇa ist, vgl. oben § 26. Die Nachkommen des Purūravas und der Urvaśī im Osten sind: Kuru, Pañcāla, Kaśi, Videha, die im Westen: Gāndhāri, Sparśu(?), Āraṭṭa (XXI. 13).

46. Astronomisches. Das Jahr hat 360 Tage: *tad api vijñāyate*: *tasya* (sc. *gavāmayanasya*) *trīṇi ca śatāni ṣaṣṭiś ca stotriyās*, *tāvatīḥ saṃvatsarasya rātraya iti* (XXVI. 10). Es hat sechs Ṛtu: *vasanta*, *grīṣma*, *varṣāḥ*, *śarad*, *hemanta*, *śiśira* (XXI. 21). Die älteren Monatsnamen sind noch im Gebrauch: *sarve māsā vivāhasya*, *sucitapastapasyavarjam ity eke* (Gṛhs. I. 1), vgl. Winternitz, Altind. Hochzeitsritual, S. 28. Die Reihe der Mondhäuser wird eröffnet mit den Kṛttikās, vgl. II. 2, wo erst die Kṛttikās, an letzter Stelle Citrā genannt wird. In X. 46 kommt erst die *pūrṇamāsī*, dann die Reihe *kṛttikāḥ* bis *viśākhe*, dann *amāvāsyā*, darauf *anūrādhā* bis *apabharaṇī* und endlich wieder *pūrṇamāsī*, vgl. Āp. XVII. 6.

An einigen Stellen findet man eine eigentümliche Ausdrucksweise zur Andeutung eines Datums:

sā yā vaiśākhyāḥ paurṇamāsyā upariṣṭād amāvāsyā bhavati, *sā sakṛt saṃvatsarasya rohiṇyā saṃpadyate*, *tasyām ādadhīta* (II. 12);

sā yāṣāḍhyāḥ paurṇamāsyāḥ purastād amāvāsyā bhavati, *sā sakṛt saṃvatsarasya punarvasubhyāṁ saṃpadyate*, *tasyām ādadhīta* (III. 1; XXVI. 18);

sā yā vaiśākhyāḥ paurṇamāsyāḥ purastād amāvāsyā bhavati, *sā sakṛt saṃvatsarasyāpabharaṇyā saṃpadyate*, *tasyām ārabheta* (XXX. 3).

In ähnlicher Weise drückt sich das Kauṣ. br. I. 3 aus: *yaivaiṣāṣāḍhyā upariṣṭād amāvāsyā bhavati tasyāṃ punar ādadhīta*, *sā punarvasubhyāṃ saṃpadyate*. Mit der zuerst citierten Baudhāyanastelle lässt sich der folgende Passus aus dem Śatapatha XI. 1. 1. 7 vergleichen: *yāsau* (so ist wohl statt Webers *yo 'sau* zu verbessern) *vaiśākhasyāmāvāsyā tasyām ādadhīta*, *sā rohiṇyā saṃpadyate*. Die an zweiter Stelle citierte Angabe nun des Baudhāyana bedeutet: „Der Neumondstag vor Āṣādhī-Vollmond (d. h.

vor demjenigen Vollmondstage, an dem der Mond sich in Konjunktion mit *uttarā āṣāḍhā* befindet), fällt einmal im Jahre mit Punarvasū zusammen, an diesem Tage soll er die sacralen Feuer anlegen". Zählt man von *āṣāḍhā* fünfzehn Nakṣatras zurück, so kommt man an *punarvasū*. Das Punarādheya soll also am Neumondstage im Monate Āṣādha stattfinden, wenn ich die Sache richtig erfasse. Ebenso die erste Angabe: „der Neumondstag nach Vaiśākhī-Vollmond fällt einmal im Jahre mit Rohiṇī zusammen, an diesem Tage soll das Agnyādheya stattfinden", also am Vollmondstage im Monate Vaiśākha, wie es ausdrücklich im Śat. Br. heisst; zählt man von *viśākhe* 15 Nakṣatras weiter, so kommt man ja an *rohiṇī*. So aufgefasst scheinen mir alle diese Zeitangaben ebenso fehlerlos wie die des Āpastamba (Gṛhs. 21. 10): *yā māghyāḥ paurṇamāsyā upariṣṭād vyaṣṭakā* (= *aparapakṣas*), *tasyām aṣṭamī jyeṣṭhayā saṃpadyate*, *tām ekāṣṭakety ācakṣate* und die des Bhāradvāja (Gṛhs. II. 15): *upariṣṭān māghyāḥ prāk phālgunyā yo bahulas* (= *aparapakṣas*), *tasyām*[1]) *aṣṭamī jyeṣṭhayā saṃpadyate*, *tām ekāṣṭakety ācakṣate*. Winternitz (WZKM. IV. p. 209) meinte in der Āpastambastelle und ich (Altind. Ahnencult S. 167) in der Bhāradvājastelle hinter *jyeṣṭhayā* ein *yā* einfügen zu müssen, mit Unrecht, wie mir jetzt scheint. Zählt man von *maghā* acht Nakṣatras weiter, so kommt man ja an *jyeṣṭhā*. Auch Bhavasvāmin scheint mir die Baudhāyanastellen unrichtig zu beurteilen, da er z. B. zu der an zweiter Stelle citierten bemerkt: *kadācid bhavati* (nl. das Zusammenfallen), *kadācin na bhavati*; *yadā saṃpadyate*, *prathamaḥ kalpaḥ*; *asaṃpattau nakṣatram ādartavyam*. Schliesslich ist zu bemerken, dass alle Angaben auf eine Reihe von 27, nicht von 28 Mondhäusern zu deuten scheinen.

Eine zu sehr wichtigen aber äusserst schwierig zu beantwortenden Fragen Anlass gebende Stelle findet sich im Karmānta (Baudh.-Sūtra XXVII. 5): *tad* (= *tatra*, sc. *devayajane*) *etāṃ prācīnavaṃśāṃ śālāṃ māpayati*; *kṛttikāḥ khalv imāḥ prācīṃ diśaṃ na parijahati*: *tāsāṃ saṃdarśanena māpayed ity etad ekaṃ*; *śroṇāsaṃdarśanena māpayed ity etad ekaṃ*; *citrāsvātyor antareṇety etad aparam*. Ich übersetze diese Stelle so: „Hier lasse er die Śālā (d. h. die Stelle, wo die Śālā erbaut werden soll) abmessen. Die Kṛttikās verlassen ja die östliche Himmelsgegend nicht: nach (d. h.: d'après) deren Erscheinung soll er sie abmessen lassen, so ist die eine Möglichkeit. Nach der Erscheinung von Śravaṇa, so ist eine andere Möglichkeit; zwischen Citrā und Svāti, so ist noch eine andere Möglichkeit".

Herr Aug. Barth, dessen Urteil über diese schwierige Stelle ich erbat, hatte die Güte mir das Folgende zu schreiben, das ich hier mit seiner Erlaubnis mitteile:

---

1) Statt *tasyām* ist wohl *tasya* zu lesen?

„L'opinion, que les Kṛttikās marquent exactement (et toujours) l'orient, est aussi exprimée dans le Śatapatha Brāhmaṇa (II. 1. 2), où elle est accompagnée de l'assertion bien plus extraordinaire encore que, seules entre tous les nakṣatras, les Kṛttikās sont dans ce cas. Quant à l'opinion que les Kṛttikās se lèvent exactement à l'Orient, c'est-à-dire qu'elles sont équatoriales, elle est manifestement fausse aujourd'hui, où leur écartement de l'équateur vers le Nord (déclinaison boréale) est supérieure de deux degrés à celui du soleil au solstice d'été. Elle était déjà presqu' aussi fausse au VI^me^ siècle de notre ère, où la constellation était déjà au nord de l'écliptique. Elle n'était déjà plus exactement vraie vingt-trois siècles avant notre ère, quand la constellation était sur l'écliptique et marquait le point équinoctial du printemps, et c'est bien au delà, à plus de 3000 avant J. C., qu'il faudrait remonter, pour la trouver exactement sur l'équateur. Je ne crois pourtant pas que l'opinion soit purement gratuite, comme l'est sûrement l'assertion, qu'y ajoute le Śatapatha. Bien entendu, je n'entends revendiquer une aussi haute antiquité, ni pour ce texte, ni pour aucun autre. Il est bien évident aussi que toute détermination semblable est à prendre sensu lato, et non avec la rigueur mathématique. Mais, ces réserves faites, je crois que nous avons là le souvenir, probablement très lointain, d'une constation réelle, faite à une époque où les Kṛttikās étaient, si non exactement équatoriales, ce qui n'est pas facile à déterminer, mais du moins assez rapprochées de l'équateur pour pouvoir être considérées comme marquant le point Est à leur lever. Même entendue ainsi, la constation remonterait à une époque très ancienne, fort avant dans le deuxième millénaire. Une fois établie, elle aura pu, chez un peuple qui n'a connu la précession des équinoxes que très tard, se maintenir longtemps encore après qu'elle avait cessé d'être même approximativement vraie. Et pour cela, elle avait d'autant plus de chance, que les Pléiades sont, de toutes les constellations, la plus facile à reconnaître dans le ciel. — Mais il est évident que les Kṛttikās ne peuvent ainsi servir à marquer (à peu près) l'orient, que quand elles sont à l'horizon, à leur lever; et encore faut-il que ce lever soit visible, c'est-à-dire nocturne; car alors seulement il y a saṃdarśana. — Actuellement, la periode de l'année où ce lever est visible va du milieu de mai, où les Pléiades se lèvent environ une demi-heure avant le soleil jusque vers le milieu d'octobre, où elles se lèvent une demi-heure après le coucher du soleil. Pendant toute cette période, il y a saṃdarśana des Pléiades à l'horizon oriental, successivement aux diverses heures de la nuit. Je ne pense pas toute fois qu'il s'agisse, dans le sūtra, de n'importe quel saṃdarśana, de n'importe quel lever visible. De même que darśa désigne, non pas toute apparition de la lune, mais la première apparition de la nouvelle lune émergeant de la splendeur solaire, de même saṃdarśana me paraît désigner le premier lever visible des Pléiades, autrement dit leur lever héliaque, lequel à lieu

maintenant vers le milieu de mai. — Quant aux sūtras suivants, je note que Śravaṇa (α de l'Aigle), Citrā (l'Epi de la Vierge) et Svāti (Arcturus) sont aujourd'hui tous les trois plus équatoriales que les Pléiades: Śravaṇa, maintenant à 9 degrés au nord de l'équateur, n'en était qu'à 6, au VI^me^ siècle de notre ère; Citrā, maintenant à 10 degrés du sud, n'en était qu'à 3 à la même époque. Il est d'autant plus singulier que le Sūtra prescrive de viser, non pas Citrā, mais un point intermédiaire entre Citrā et le nakṣatra suivant, Svāti, qui est maintenant à 20 degrés nord et a toujours été assez loin de l'équateur. La prescription s'explique parfaitement pour une époque récente, où ce point intermédiaire entre une constellation fortement boréale et une constellation sensiblement australe, est plus équatorial que l'une et l'autre. Mais elle s'expliquerait moins bien pour des époques plus anciennes, où Citrā était plus rapprochée de l'équateur et même exactement équatoriale. Il est vrai qu'en remontant plus haut encore, on trouve pour Citrā un écartement plus grand: au XXIV^me^ siècle avant notre ère, il était de 13 degrés. Mais alors Citrā était, non pas australe, mais boréale, tout comme Svāti, et la règle ne s'expliquerait plus tu tout; car en visant le point intermédiaire, on se serait écarté de l'équateur et de l'orient bien plus qu'en visant simplement Citrā. Comme règle d'orientation, cette prescription du sūtra serait donc assez moderne, postérieure selon toute vraisemblance au VI^e^ siècle de notre ère, où Citrā était encore presqu' équatoriale pour les gens qui continuaient à accepter comme telles les Kṛttikās ou Śravaṇa, dont l'écart était bien supérieur à celui de Citrā."

Wir hätten hier einen wichtigen Faktor für die Zeitbestimmung eines Teiles unseres Sūtras, der freilich zu unseren anderen Resultaten schlecht stimmen würde. Die Zeitbestimmung beruht aber jedenfalls auf einer noch nicht ganz sicheren Exegese des Wortes *antareṇa*.

Unter den Gṛhyapariśiṣṭas giebt es ein Kapitel (Gṛhs. VI. 10), welches in erschöpfender Weise die Nakṣatranamen behandelt, für deren Bildung Pāṇini IV. 3. 25. 37 die bekannten Regeln giebt. Nach dem Baudhāyanasūtra nun soll der Name von den folgenden: *rohiṇī, mṛgaśirṣa, maghā, citrā, jyeṣṭhā, śravaṇa, śatabhiṣaj, revatī* und *aśvayuj* durch Vṛddhi der ersten Silbe gebildet werden, z. B. *rauhiṇaḥ* (teilweise abweichend von Pāṇini?). Von den folgenden: *tiṣyā, āśleṣā, hasta, viśākhā, anūrādhā, aṣādhā* und *śraviṣṭhā* wird der Name *prakṛtivat*, ohne Änderung also, gebildet, z. B. *tiṣyaḥ* (übereinstimmend mit Pāṇini); von *phalgunī* bildet man *phalgunaḥ* oder *phālgunaḥ* (nur teilweise wie Pāṇini); von *svātī* und *punarvasū*: *svātiḥ, punarvasuḥ* (wie Pāṇini); von *mūla* und *ārdrā*: *mūlakaḥ, ārdrakaḥ* (wie Pāṇini); von *proṣṭhapadā*: *proṣṭhapadaḥ* oder *prauṣṭhapadaḥ* (teilweise abweichend); von *apabharaṇī*: *apabharaṇaḥ* oder *āpabharaṇaḥ*; von *kṛttikā* endlich *kṛttikaḥ* oder *kārttikaḥ*. Als Frauen-Nakṣatranamen nennt unser Sūtra: *rauhiṇī*,

tiṣyā, *mūlakā*, *ārdrakā*, *phālgunī*, *svātī*, *punarvasu* (?) u. s. w. Auch hier fehlt das 28. Nakṣatra, *abhijit*, völlig; dass *kṛttikā* nicht an erster Stelle behandelt wird, hat seinen Grund wohl nur darin, dass der von diesem Worte hergeleitete Name besondere Erwähnung erheischte.

47. Unser Sūtra citiert einige Male Brāhmaṇas, die anderen Śākhās angehören. Ich sammelte die folgenden Citate: aus dem Chandogabrāhmaṇa: *yathā vai dakṣiṇaḥ pāṇir evaṃ devayajanaṃ*; *yathā savyas tathā pitṛyajanaṃ*, *tathā śmaśānakaraṇaṃ*; *yathā śmaśānakaraṇaṃ tathābhicaraṇīyeṣv iṣṭipaśusomeṣu* (Baudh. II. 2), vgl. Ṣaḍviṃśabrāhm. II. 10 s. f.: *yathā vai dakṣiṇaḥ pāṇir evaṃ devayajanaṃ yathā savyas tathā śmaśānakaraṇaṃ yathā śmaśānakaraṇaṃ tathābhicaraṇīyānāṃ devayajanam.* Die beiden Texte stimmen also nicht genau überein. Das Karmāntasūtra (Baudh. sū. XXVII. 4) citiert einmal das Chandogabrāhmaṇa: *dvādaśaṃ śataṃ dakṣiṇānāṃ vijñāyate chandogabrāhmaṇaṃ vīrahā vā eṣa devānāṃ yaḥ somam abhiṣuṇotīti śatena*[1]) *vīraṃ niravadayate*, *daśabhir daśa prāṇān*; *yaikādaśī*, *tayātmānaṃ*; *yaiva dvādaśī*, *sā dakṣiṇeti*, vgl. Pañcaviṃśabr. XVI. 1. 11—12: *tasya dvādaśaṁ śataṃ dakṣiṇāḥ | vīrahā vā eṣa devānāṃ yaḥ somam abhiṣuṇoti*; *yāḥ śataṃ*, *vairaṃ tad devān avadayate*; *'tha yā daśa*, *daśa prāṇāḥ*, *prāṇāṁs tābhi spṛṇoti*; *yaikādaśy*, *ātmānaṃ tayā*; *yā dvādaśī saiva dakṣiṇā.* Die Übereinstimmung ist nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Inhalt nach. Es ist aber möglich, dass das Citat im Sūtra nur die ersten Worte umfasst (N. B. *iti*) und dass die folgenden eine selbständige Erläuterung des Citates sein wollen.

Ein Paiṅgalāyanibrāhmaṇa wird II. 7 erwähnt, das Citat lautet: *apy ekāṃ gāṃ dakṣiṇāṃ dadyāt* (nl. beim Agnyādheya).

Ein Chāgaleyabrāhmaṇa finde ich XXV. 5 (im Dvaidha) citiert, nl.: *nāvidviṣāṇayoḥ saṁsavo vidyata iti chāgaleyabrāhmaṇaṃ bhavatīty āñjigaviḥ.* Das Citat ist um so wichtiger, da Āpastamba (Śrs. XIV. 20. 4) dasselbe aus dem Kaṅkatibrāhmaṇa citiert.

Das Dāśataya (d. h. die Ṛksaṃhitā) habe ich dreimal citiert gefunden, immer mit dem Ausdruck: *tad api dāśataye vijñāyate*, und zwar XXVI. 13 (ṚS. IV. 18. 13), XXVII. 4 (ṚS. X. 47. 6) und Pi. Sū. I. 10 s. f. (ṚS. I. 89. 9).

Im Gṛhya wird zweimal, II. 6 und 7, das Śāṭyāyanakam citiert: *ko nāmāsy asau nāmāsmīti śāṭyāyanakam* (soll beim Überreichen des Stabes an den Brahmacārin gesagt werden); das zweite Citat wird im Zusammenhang zu geben sein: *atha haike prāk sāvitryāḥ prāśnanti*, *brahma vā annam iti vadantas*; *tad u tathā na kuryān*, *nānuktāyāṁ sāvitryāṃ prāśnīyād ity*; *anuktāyāṁ sāvitryāṃ prāśnīyād iti śāṭyāyanakam.*

---

1) HSS. *satena*; vermutlich ist statt *vīraṃ*: *vairaṃ* zu lesen.

Das Maitrāyaṇīyabrāhmaṇa endlich wird XXXII. 8, also im Śulbasūtra citiert: *samacaturaśrābhir agniṃ cinute daivyasya ca mānuṣyasya ca vyāvṛttyā iti maitrāyaṇīyaṃ brāhmaṇam bhavati.* Es ist mir bis jetzt noch nicht gelungen, dieses Citat in unserer Maitr. Saṃh. nachzuweisen.

Ich untersuche jetzt die Sprache des Baudhāyanasūtra. Das Gṛhya-, Pitṛmedha-, Śulba- und Dharmasūtra schliesse ich hierbei vorläufig aus. Gründlich konnte, wie sich versteht, nur die Untersuchung desjenigen Teiles sein, zu welchem Kommentare vorliegen, also bis zum Rājasūya (inkl.).

Grammatisches.

a) Zur Morphologie.

48. Zur Nominalflexion. Bemerkenswert sind in den Yajuṣformeln die Lokative *pṛdākhuni* (statt *pṛdākuni*), *ākhuni*, *rājabandhuni* (II. 5), gebildet nach der Deklination der Neutra. Zahlreich sind die vedischen Lokative auf *-n* von den Nasalstämmen: *ahan* (passim); *sve dhāman = svasthāne*, X. 59; XI. 13; XVII. 1. — *carman*, VI. 28; XV. 17; — *śirṣan*, I. 2; V. 7; VIII. 16; XXI. 12. — *yūṣann avadhāya = yūṣṇi prakṣipya*, IV. 9. — *antar ātman = ātmani purastādbhāge*, X. 34, vgl. Whitney § 425. c. — Der vedische Dual der Feminina auf *i* findet sich X. 14: *auduṃbarī* (sc. *samidhau*), vgl. Whitney § 363. — Von *matasnu* findet sich der Dual *matasnū* und *matasnau* II. 9; XXVII. 35; der acc. sing. *matasnum* II. 10. 11; vgl. auch Pi. Sū. 9. 8; 11. 7.

In Übereinstimmung mit der Saṃhitā (TS. V. 1. 6. 2) findet sich *ajalomaiḥ*, X. 5, gegenüber dem klassischen °*lomabhiḥ* (so Āpastamba), ebenso *kṛṣṇājinalomaiḥ*, ib., gegenüber *kṛṣṇājinasya lomabhiḥ*. — Vedisch ist auch (Whitney § 365. 2) *tāvatiḥ* in *tāvatīḥ saṃvatsarasya rātrayaḥ*, XXVI. 10 und *cātvālasāriṇīr āpaḥ*, XXVII. 5. — Der heteroklitisch gebildete Lokativ *avāntaradiśāsu*, bis jetzt nur aus der Maitr. Saṃh. (III. 14. 7) belegt, wird auch in Baudh. XV. 19 angetroffen: *catvāry anudiśam, avāntaradiśāsv itarāṇi*. — Sehr häufig sind die Ablative auf *-taḥ*, meistens nicht mehr mit ablativischer Bedeutung: *antataḥ*, „am Ende“ IV. 10; IX. 3; *śirṣataḥ* X. 57, *śirastaḥ* XV. 29 „auf dem Haupte“; *kumbataḥ* IV. 9; XXII. 30. Zur Erläuterung von *kumbataḥ* citiert Bhavasvāmin *māstaḥ* (lies *māṁstaḥ*), welches die im Karmānta (XXVII. 35) gegebene Erläuterung ist, es bedeutet demnach: „mit dem dicken Teile, mit dem Fleischteile“ (*māṁsavatpradeśena*); *adhvaryutaḥ*, XIV. 4; XVI. 10; *chandogataḥ*, XIV. 4; *chandogabahvṛcataḥ*, XVI. 10; *hotṛtaḥ*, XIV. 4; *ṛktaḥ*, *yajuṣṭaḥ*, *sāmataḥ*, XXIX. 4; *dhruvātaḥ* XXIX. 2; *upacārataḥ*, XI. 4; XV. 25; XVII. 10; *abhiprokṣaṇataḥ*, XX. 11; *avadānataḥ*, *pradānataḥ*, XXII, 6; XXV. 2. 3; *grīvātaḥ*

XXII. 7; *nirvapaṇataḥ*, XXVI. 3; *rūpataḥ*, *varṇataḥ*, XXX. 7; *anuvācanataḥ*, XXV. 3.

49. Zur Konjugation. Merkwürdig sind die Präsensbildungen *srasnīṣva* (sc. *mekhalām*) VI. 31 in einem Saṃpraiṣa und *viramyet* XXVI. 7: *na karmaṇo hetor mantro viramyet*, wozu Veṅkateśvara bemerkt: *na viramet, vikaraṇavyatyayaś chāndasaḥ: chinno na bhavet, karmaṇo 'lpatvena mantraṃ na chindyād ity arthaḥ.* Der unklassische Imperativ *stṛṇāhi* (VII. 8), der auch bei Āpast. (XII. 27. 19) auftritt, kommt bekanntlich schon in der TS. vor. Der zweite Ps. sing. impf. *antarāyaḥ* (XX. 13) scheint Analogiebildung nach *antarāyam* zu sein. Der XI. 8 vorkommende Imperativ (*samā*)*ghnata* (sc. *dundubhīn*) ist auch im Mantrapāṭha (II. 13. 12), im Hir. Gṛhs. II. 3. 7 (vgl. die Grantha-HS.!), und im Bhār.-Hir. Pi. Sū. (p. 37, 14) belegt. Merkwürdig sind die Duale *śinaṣṭaḥ* und *pratyanaktaḥ* (V. 7 und V. 8), die, wenn richtig überliefert, Analogiebildungen statt *śiṃṣṭaḥ*[1]) und *pratyaṅktaḥ* sind. Abweichend von der grammatischen Norm sind die Optative *praṇauyāt* XIV. 10, *prasauyāt* XXV. 7, *prayauyāt* XXVII. 35. Sehr häufig finden sich die Optative mit dem Ausgang *-īta*, *-īran* statt *-eta*, *-eran*. Ich notierte die folgenden: *kāmayīta*, II. 1; *dhārayīta*, IX. 19; *saṃbhāṣīta*, XXII. 1; *anumantrayīta*, XXII. 10; *vāpayīta*, XXIII. 2 u. ö.; *upakalpayīta*, XXIV. 13; *upakalpayīran*, XXV. 12; *anujñāpayīta*, XXVI. 12, XXVII. 14; *prajñāsīta*, XXVI. 6; *pratisaṃvasīta*, XXVI. 12; *pariśāyayīta*, XXVII. 17; *upayacchīta*, XXVII. 11; *pācayīta*, XXVI. 12. Die meisten also im späteren Teile des Werkes. Das archaistische *śere* findet sich in *pariśere*, VII. 15; IX. 4; X. 8. 10. 11; auch das alte *śaye*, 3. Pers., ist aus unserem Sūtra zu belegen und zwar in diesem Zusammenhang: *agne tvam* . . . (etc. TS. I. 2. 3. c) . . . *punar dada iti dakṣiṇataḥ śaya etad vai yajamānasyāyatanaṁ sva evāyatane śaye 'gnim abhyāvṛtya śaye devatā eva yajñam abhyāvṛtya śaya iti brāhmaṇam* (VI. 7). Wir haben es also mit einem Brāhmaṇacitat zu thun; ich habe es aber bis jetzt nicht auffinden können; da, wo man es erwartet, nl. TS. VI. 1. 4, ist es nicht[2]). Der Kommentar zu Pāṇini VII. 1. 41 citiert unsere Stelle buchstäblich. Eine ähnliche Form ist die 3. pers. sing. *duhe*; auch diese lässt sich aus Baudh. belegen: *atha ya ekādaśa, stana evāsyai sa, duha evainām tenātha ya ekatriṁśa, stana evāsyai sa, duha evainām tena* (XXI. 1), vgl. oben § 29 und die Stelle aus dem Śat. Br. XIII. 3. 3. 8: *ya ekādaśa stana evāsyai sa, duha evainām tena.*

Von Konjunktiven des Präsenssystems habe ich die folgenden verzeichnet: *smayāsai*, *kaṇḍūyāsai*, VI. 6; *anuparivartayādhvai*, XI. 7; *asad*, XII. 11; XXI. 14; *pūrayādhvai*, XX. 28; *pariharantai*(?), XXI. 7; *karavāvahai*, XXI. 13.

1) So scheint wirklich Bh. gelesen zu haben; keine meiner HSS. hat aber diese richtige Lesart.

2) Ich finde die Stelle doch TS. VI. 2. 5. 5 (Korr. N.).

Aoriste giebt es eine ganze Menge im Baudhāyana, darunter einige höchst merkwürdige Bildungen. Ich gebe nur eine Auswahl. 1. Wurzel-Aoriste: *apavṛthāḥ*, VII. 5; *abhinimruktāt*, ib.; *vyavacchetthās*, ib. (statt °*cchittās*?); *guḥ*, VI. 10 (*dūraṃ mā guḥ*); *adarśam*, XXI. 14. 2. *a*-Aorist: *apārādham*, XX. 28. 3. Redupl. Aoriste: *adīdṛśam*, XXI. 13; *aśuśūcam*, XXI. 14 (nicht ganz sicher). 4. *s*-Aoriste: *ahauṣīt*, III. 14; X. 49. 50; XI. 2; *udasrākṣīt*, XV. 31. 34; *abhyasauṣīt*, XIX (zu *abhiṣuṇoti*, nicht ganz sicher); *anuprahārṣīḥ*, VI. 11; *nyavāpsīt*, VI. 29; *prāpatsata*, VII. 7 (3. pers. plur. med.); *avātsīt*, XXI. 14; *prāhaiṣīt*, XXIV. 21; *abhyamaṁsta* (die HSS. *abhyamaṁsthād*; es ist 3. sing. med. zu *abhimanyate*); *ayālkṣīt*, XXVIII. 14. 5. *iṣ*-Aoriste: *smayiṣṭhās*, VI, 5; *saṃcārīt*, VI. 17; *acārīt*, XXVI. 12; *prapādīt*, VI. 17; *abhiparihāriṣam*, VI. 33; VII. 7; *upāvādīḥ*, XX. 25; *upāvādiṣma*, ib.; *upavādiṣṭa*, XV. 8. 6. *siṣ*-Aorist: *ajyāsiṣi*, XXVI. 12. 18, 1. pers. sing. med. zu *jināti jīyate*, also ein Beleg für die mediale Bildung, die Whitney nicht zu belegen wusste (§ 915), der Kommentar des Veṅkateśvara zu diesem Sūtra lautet: *ajyāsiṣi*: *rājādyupadravādinā hṛtasarvasvo 'smi*. 7. *sa*-Aorist: *akṛṣi*, XXVI. 12 = *kṛtavān asmi* (Obj. *bhāryām*, also zu *karoti*). 8. Passiv-Aoriste: *apūri*, *adarśi*, XXII. 1.

50. Das Absolutiv mit der Endung *-am*, in der klassischen Sprache sehr selten (Whitney § 995), ist im Baudhāyanasūtra überaus häufig: *abhiṣekam*, II. 9; *viparyāsam* II. 10 u. ö.; *anavānam*, III. 27; IX. 6. 10; *pracchedam*, IV. 10; *apratikṣam*, IV. 11 u. ö.; *pratilepam*, IX. 3; X. 6; *vyatiṣaṅgam*, IX. 7; XI. 3; *upasamāsam ulmukāni*, IX. 9: „jedesmal Stücke Brennholz aufwerfend"; *anidhāvam*, VI. 2; *upasaṃgrāham*, VI. 13 = *upasaṃgṛhyopasaṃgṛhya*; *utsargam*, VI. 14 = *utsṛjyotsṛjya*; *paryavalopam*, VI. 20 = *ekadeśam ekadeśaṃ gṛhītvā*; *vigrāham*, VII. 17; *anuparikrāmam*, X. 48 = *anuparikramyānuparikramya*; *upaghātam*, X. 49 = *upahatyopahatya*; *paryupastāram*, X. 53; *punaḥpunarabhyupakāram*, XV. 6. 21. 24; XIV. 26; *ākrośam*, XVI. 19; *anusarpam*, XIX. 3; *avacchedam*, XXII. 12; *apacchedam*, XXII. 30 u. ö.; *pratyākhyāyam*, XXV. 15; *pratisaṃkhyāyam*, XXIX. 13; *vyaticāram*, XXV. 6: „umwechselnd"; *anunidhāyam*, XIV. 15. Auch ein Paar mit Nominibus zusammengesetzte Absolutiva finden sich, von der Art wie *hastagrāham*, *nāmagrāham*, nl. *svāhākāram*, XIV. 17 und *ūrmikāram*, VIII. 9. Letzteres findet sich in der Stelle: *athainam upāṁśusavanaṃ daśāpavitreṇa pariveṣṭya tenādhastāt pūtram uddhanty ūrmikāram aviṣiñcan*, dazu Bh.: *ūrmir yathā bhavati*.

51. Während Intensiva selten sind, ich begegnete nur dem vedischen *marmṛjyate*, X. 2; XI. 6; XV. 24, kommen die Desiderativa sehr oft vor, auch einige von eigentümlicher Bildung. Ich verzeichnete die folgenden: *ditset*, *nidhitseta*, III. 29; *lipsante*, *lipseta*, V. 16; XXVI. 12. 33; *pupūṣamāṇaḥ*, XIV. 13; *vijijñāsamānaḥ*, ib. und XVI. 13; *irtset*, XIV. 16 wie TS. III. 4. 6. 1; *avarurutsamānaḥ*, XVI. 27; *parijigāṁsan*, XVI. 28; *iyakṣyeta*

XIX (l.: *tyakṣeta*?); *vyāvivṛtseta*, XX. 28; *siṣādhayiṣet*, XXI. 14; *vininīṣet*, ib.; *samājigamiṣantaḥ*, XXI. 9; *jigīṣamāṇau*, XXI. 19; *samtiṣṭhāpayiṣet*, XXIII 7. 25 u. ö.: „er suche fertig zu kriegen“; *cikalpayiṣet*, XXVI. 1; *udājihīrṣet*, XXVI. 36; *prajijñāsīta*, XXVI. 6; *abhipūrayiṣet*, XXVI. 7 von bis jetzt unbekannter Bildung; *cikīrṣitaḥ syāt*, XXVII. 17.

52. Von den Zusammensetzungen finden sich am meisten die Dvandvas mit neutraler Endung, z. B. *svaruraśanam*, IV. 4 (*svaruraśanasya*, XXII. 27) = *svaruṃ ca raśane ca*; *prastaraparidhi*, IV. 10 u. ö.; *rajjudāma*, IX. 5 = *rajjuś ca dāma ca*; *tṛṇodakāya*, VI. 9; *yugalāṅgalam*, X. 25 = *yugaṃ ca lāṅgalaṃ ca*; *tṛṇavaṅśam*, XXVII. 4 = *tṛṇāni ca vaṅśāṅś ca*; *paśvājyam*, ib. = *paśūṅś cājyaṃ ca*; *sthālyamatram*, ib. = *sthālīś cāmatrāṇi ca*; besonders hervorzuheben ist die auffallende Zusammensetzung *grāvovāyavyam*, VI. 30, verbürgt durch den Instr. *grāvovāyavyena*, XXIII. 25 und den Genit. *grāvovāyavyasya*, ibid. und XXVII. 15; XXVIII. 13. Auch der Plural findet sich: *śamīparṇakarīrasaktūn*, V. 5 = *śamīparṇāni karīrasaktūṅś ca*; *goyugānām*, XXIII. 6 (*goyugāni* = *gāvaś ca yugāni ca*); *rājaviśām*, XXVI. 23, was wohl in *rājñāṃ ca vaiśyānāṃ ca* aufzulösen ist.

b) Syntaktisches.

53. Zur Syntaxis Casuum. Genitiv. Der Genitiv hat sehr oft dativische Funktion: *athāsya vratopetasya śākhām ācchaiti*, I. 1; *juhoty adīkṣitasya, japati dīkṣitasya*, IX. 1, je nachdem der Yajamāna *dīkṣita* ist oder nicht, flüstert er den Spruch oder bringt eine Spende mit dem Spruch; *yad asyopakalpate*, II. 12 „was er zur Hand hat“, vgl. Śat. Br. VI. 2. 2. 15: *yatamad asya karmopakalpeta*. Eine äusserst beliebte Redeweise in unserem Sūtra hat das folgende Schema: *asya*, Subjekt des Satzes, Partiz. pass. in nominat., *bhavati* (resp. *bhavanti*). Z. B. *athāsyaiṣā pūrvedyur eva ... vedir vimitā bhavati*, IV. 1; *athāsyaiṣā sahasratamī ... upaklptā bhavati*, XVI. 23; *athāsyaite ... pratiprasthātāraḥ saṅśiṣṭā bhavanti*, XV. 16; *athāsyaitad ahar indrāya vatsā apākṛtā bhavanti*, XIX; *tāṃ diśaṃ yanti, yatrāsya yūpa spaṣṭo bhavati*, IV. 1; *yatrāsya svakṛtam iriṇaṅ spaṣṭaṃ bhavati*, X. 22; XII. 1; *yatrāsya nityasampannaś catuṣpatha spaṣṭo bhavati*, V. 16; *yad eṣāṅ samavaśamayitavyaṃ bhavati*, XVI. 28; Pi. Sū. 21. 1; *śāntim upayanti yeṣām anupetā bhavati*, IX. 1. 5; *evam asya pradakṣiṇaṃ haviṣām avattaṃ bhavati*, XXII. 13; *yathāmnāyaṃ khalv asyaivaṃ kapālāny upahitāni bhavanti*, XXII. 8; *tad asya sāvitra eva nakṣatre snātaṃ bhavati*, Gṛhs. II. 8. Ohne den mindesten Zweifel hat an allen diesen Stellen *asya* die Bedeutung des Instrumentals, vgl. Speyer, Vedische und Sanskrit-Syntax, § 69. 2. Dieser Gebrauch scheint echt vedisch zu sein, vgl. Śat. Br. VI. 2. 2. 39: *tad asyātrāptam ārabdhaṃ bhavati* und Jaim. Br. I. 46. 1: *sa*

yadopatāpī syād yatrāsya samaṃ subhūmi spaṣṭaṃ syāt; ib. 5: *te yanti yatrāsya samaṃ subhūmi spaṣṭaṃ bhavati*, vgl. Journ. Amer. Or. Soc. XIX b. p. 103, wo Oertel die Art unseres Genitivs gänzlich verkannt hat. Nicht so deutlich ist die Bedeutung des Genitivs an den folgenden Stellen: *athāsyaitan navanītaṃ vicitam udaśarāva upaśete*, VI. 2; *athāsyaitat purastād eva ṣoḍaśatarya āpaḥ . . . nihitāḥ śerate*, XII. 8. Das Verbum kann hier aber in passiver Bedeutung genommen werden: *asya . . . śete*: „er hat hingelegt". — Ablativische Funktion scheint der Gen. XII. 12 zu haben: *atha pratihitasya dhanur ādāya* u. s. w. — Der speciell vedische Genitiv bei *vid* (vgl. Speyer, § 67) findet sich im Sampraiṣa: *saumyasya viddhi*, VIII. 8 = *vyāpāraṃ kuru*; vielleicht auch: *gṛhapater araṇyoḥ saṃjānate*, XVI. 1, oder liegt hier Lokativ vor?

Überaus häufig wird statt des Genitivs von Femininis auf *ā* oder *i*, *ī* der Dativ gebraucht: *etasyai māṁsam*, II. 11; *dviguṇāyai ca triguṇāyai* (sc. *raśanāyai*) *cāntau saṃdadhāti*, IV. 5; *chāyāyai cātapataśca saṃdhau*, XVI. 3; *śvetāyai śvetavatsāyai payaḥ*, XII. 5; *dakṣiṇata uttaravedyai*, IV. 3; *dakṣiṇāyai ca sandhiṃ anu pratīcyai ca*, III. 28, „nach Südwest"; *jaghanena vedyai*, I. 11. — Da Genitiv und Ablativ in diesem Falle zusammenfallen, wird der Dativ auch mit ablativischer Funktion gefunden: *ā saṁsthāyai*, VI. 6 = *ā samāpteḥ*; *uttarāyai śroṇeḥ*, X. 25: „von der nördlichen Śroṇi"; *dakṣiṇāyai sroṇer ottarād aṁsāt*, I. 13. Sogar mit instrumentaler Bedeutung finde ich den Dativ: *uttānāyai jāghanyai devānāṃ patnīr yajati*, *nīcyā agnim*, IV. 10; dieser Instrumentalgebrauch dürfte aber nur scheinbar sein, da der Dativ eher einen partitiven Genitiv ersetzt, vgl. Āp. VII. 27. 10 und Schwab, Das altind. Thieropfer, S. 159, Note. Ein Dativ mit instrumentaler Bedeutung soll nach den Scholiasten in dem Ausdruck: *na caturthāya prakrāmati*, III. 20, X. 16, vorliegen: *caturthāyeti caturthī tṛtīyārthe*, *caturthena mantreṇa caturthaṃ padaṃ na krāmatīty arthaḥ*. Dieser Dativ kann aber sehr wohl als Dativ des entfernten Objektes betrachtet werden.

54. Zum Gebrauch der Pronomina. Es ist eine in unserem Sūtra beliebte Redeweise, wenn eine Periode mit einem Relativsatze (sei er rein relativ oder temporal) anfängt, diesem Relativsatz das Pronomen *sa* vorzustellen. Dieses *sa* sollte grammatisch schon im voraus das Subjekt des Hauptsatzes andeuten. Zuweilen scheint es sich aber eher auf das Subjekt des Relativsatzes zu beziehen[1]). *sa yaḥ same bhūmyai svād yone rūḍho . . .*, *tam upatiṣṭhate*, IV. 1; *sa yo balavāṁs tam āha*, V. 15 u. ö.; *sa yady u haiko dīkṣate, 'hīno bhavaty*; *atha yadi bahavaḥ, sattram*, XXVIII. 12: „wenn einer die Dīkṣā hält, dann ist es ein Ahīna" u. s. w.; *sa yadi bahutayam upastīrṇam bhavati* (subj. *kṛṣṇājinam*), . . .

1) Vgl. über Ähnliches in der Mantralitteratur und im Avestischen, Verf. zur Syntax der Pron. im Avesta § 58.

saṃviśati, VI. 6; *sa yāvatkṛtvaḥ prayāsyan bhavaty, evam evaitat sarvaṃ karoti*, X. 17; *sa yāvatkṛtvo 'smai vrataṃ pradāsyan bhavaty, evam evānnapatīyāṁ samidham ādadhāti*, X. 16; *sa yady u haitān paśūn upākaroti, ... śirāṁsi pracchidyāpo dehān abhyavahareyuḥ*, XXVII. 32; *sa yadevaināṃ udgātopamīvati, tad eṣā patny uruṇā pannejanīr upapravartayati*, VIII. 15. Aus dieser, teilweise anakoluthischen Redeweise sind einige andere Fälle zu erklären, wo das vorausgesetzte *sa* ganz überflüssig zu sein scheint: *sa ye ha kecaitasyai māṁsaṃ labhante, sarve ha vā asyaite gobhāgaśo bhavanti*, II. 11. Die Stelle ist mir zwar nicht ganz deutlich, aber soviel ist klar, dass *sa*, streng grammatisch genommen, nicht zu rechtfertigen ist. Bhavasvāmin sagt denn auch, es sei *anarthakaḥ* oder werde hier gebraucht, um anzudeuten, dass von hier an das *ādhvaryavam* wieder beginnt. Ähnlich ist die Stelle: *sa yāvanta ṛtvijas ta enat samavamṛśanti*, VI. 19, dazu bemerkt Keśavasvāmin: *saśabdo 'thaśabdārthe, atha vā sa yajamāno yāvantaś ca ṛtvija iti; sa ye prāñcaḥ śamyāyā avaśiyante, tān adhvaryuḥ ... ānumataṁ śrapayati, atha ye pratyañcaḥ* u. s. w., XII. 1; *athaitāv aśvagardabhāv uttarata upasthāpayanti; ... 'sa yady uttarataḥ, pūrvo 'śva uttaro gardabhaḥ*, XXVII. 32. Ebenso: *... brāhmaṇān .. prāṅmukhān upaveśayaty udaṅmukhān vā, sa yadi prāṅmukhān, dakṣiṇāpavargo, 'tha yady udaṅmukhān, prāgapavargaḥ*, Gṛhs. II. 18. Auch in dem mehrere Male vorkommenden Ausdruck: *sa yāvanta ṛtvijas teṣūpahavam iṣṭvā yajamāna eva ... bhakṣayati*, (V. 4; IX. 11; VI. 19; VIII. 3), scheint mir wegen der Bedeutung des Zwischensatzes *teṣu ... iṣṭvā*, *sa* nicht auf *yajamānaḥ* bezüglich zu sein. Über diesen Gebrauch, der bis jetzt nur aus dem Śat. Brāhm. nachgewiesen ist, vergleiche man Delbrück, Ved. Synt. § 140; vgl. auch Speyer, Ved. und Sanskrit Syntax: „das klassische Sanskrit kennt solche mit *sa* zusammengesetzte relative Konjunktionen nicht" § 266.

Bemerkenswert ist auch der Gebrauch des Neutrums *tad* im Sinne von „dann" oder „da" = *tatra*, vgl. Delbrück, Ved. Synt. § 141, p. 217, I. b., z. B.: *yatra hotur abhijānāti ...*, *tad ... āhavanīyam upavājayati*, I. 15; *dakṣiṇataṣ 'dhidevanaṃ karoti, tad* (= *tatra*) *ekasmānnapañcāśato 'kṣān nivapati*, II. 8; *yatrāpas tad yanti*, V. 9, X. 18 u. ö.; *tad asmai bhakṣān āharanti*, Pi. Sū. I. 1 (so ist zu lesen). Diese Ausdrucksweise ist von Oertel in seiner Übersetzung von Jaim. Br. I. 46. 5 *te yanti yatrāsya samaṃ subhūmi spaṣṭaṃ bhavati, tad asyāgnīn viharanti* missverstanden.

Dass die zum Stamme *a-* gehörigen Demonstrativa, wenn schwach anaphorisch gebraucht, enklitisch sind, braucht kaum dargethan zu werden, ich citiere nur eine Stelle: *tāṃ diśaṃ nirasyati, yasyām asya diśi dveśyo bhavati*, X. 26; *asya* gehört grammatisch zu *dveśyo*, sucht aber als Enklitika die Stelle hinter dem ersten Worte des Satzes. Ich vermute nun aber, was, so weit mir bekannt ist, noch in keiner Arbeit über altindische Syntax bemerkt

worden ist, dass auch der Nominativ *eṣa*, wenn er in Funktion ungefähr unserem bestimmten Artikel gleichkommt, enklitisch ist. Man findet: *athaiṣa āgnīdhraḥ*, IV. 8, aber *nirvapaty eṣa āgnīdhraḥ*, ib.; *athaiṣa pratiprasthātā*, aber *pratiprasthātaiṣa ... tiṣṭhati*, IV. 9; *śamitaiṣa ... tiṣṭhati*, IV. 8.

Dass *enam* zuweilen auch bei Substantiva vorkommt, vgl. Speyer, Ved. und Sansk. Syntax § 136, kann nicht bezweifelt werden, z. B.: *athainaṁ sruvam ājyasya pūrayitvāntareṇa puroḍāśāv avadadhāti*, I. 14; *athainam avaṭam ...* X. 4.

55. Zum Verbum. Gebrauch der Genera verbi. Einmal finde ich höchst auffallend das Aktiv statt des Passivs gebraucht: *praṇītāsu praṇeṣyatsu*, XXII. 1; Sāyaṇa bemerkt zu dieser Stelle: *praṇeṣyatsu ... praṇiyamānāsv ity arthaḥ*; *chāndaso vyatyayaḥ*. So soll auch *mā nivartata* im Sampraiṣa zu den *ājiṣṭaḥ*, XI. 7, nach Bhavasvāmin für *mā nivartadhvam* stehen. Indes könnte hier eine Ellipse des Objektes vorliegen. Unersichtlich ist mir die Ursache, weshalb Ātmanepadam gebraucht wird, an den folgenden Stellen: *na lekhāḥ saṃlopayante*, XVIII. 2, gegen Āpastambas (XIX. 11. 10) *saṃlobhayanti*; *pradakṣiṇī vaiśyaṃ kurvate*, X. 2 dem Aktivum des Āpastamba (Dharmasū. II. 12. 11) gegenüber; *athāsya* (sc. *aśvasya*) *pṛṣṭhaṃ marmṛjyate*, X. 2. Während *viṣṇukramān kramate*, III. 20 mit Ātm. ganz zutreffend ist, da der Yajamāna die Handlung verrichtet, ist das Aktivum, welches X. 15 unmittelbar nach diesem Ātm. folgt (*na caturthāya prakrāmati*), mir unbegreiflich. Merkwürdig ist endlich das Ātm. im ständigen *samidhaḥ kurute* III. 13. 14; V. 9; *samidhaḥ kurvate*, IV. 11, wo es „er nimmt" bedeuten soll: *ādānārthaḥ, dārān karotīti yathā*.

Gebrauch der Tempora. Das Präsens mit *ha sma* drückt die Dauer in der Vergangenheit aus; in dieser Hinsicht steht also unser Sūtra auf der Stufe der Brāhmaṇas, vgl. Speyer, Ved. und Sansk. Syntax § 172. Belege: *etena ha sma vai purve śrotriyāḥ ... upatiṣṭhante*, II. 11; *tad dha smaitat pūrve saṃvatsaraṁ samavasāyāsate*, XVI. 13 „in dieser Weise pflegten die Alten ein Jahr lang ein Sattram zu halten, nach dem Samavasāna"; *evaṃ ha sma vaiva* (l.: *vai*?) *pūrve 'bhiśrāmyanti*, XXI. 13; *sā ha sma jātān jātān eva putrān apividhyati*, ib.; „sie tötete jedesmal die Kinder, die sie gebärte; *evaṃ ha sma vai pūrvāsāṃ mahiṣīṇāṃ bhavati*, XXI. 14; *indreṇa ha sma vai pūrve samājigamiṣanto vaniṣṭhusavena yajante*, XXI. 9, „wenn die Alten mit Indra zusammenzukommen wünschten, pflegten sie den Vaniṣṭhusava darzubringen"; *iti ha smāha baudhāyanaḥ, atro ha smāha śālīkiḥ* und dergl., Dvaidhasūtra, pass.

Was den Gebrauch der übrigen Tempora angeht, so scheint auch in dieser Hinsicht der Stil unseres Sūtra ganz mit dem der Brāhmaṇas übereinzustimmen: der Aorist bezeichnet die aktuelle, das Perfekt und Imperfekt geben die historische Vergangenheit an. *sa yady asmai yajñabhreśam ācakṣate*: „*na te 'hausīd*" *iti, tad ... juhoti*,

III. 14; *yatraiva prathamam ahauṣīt, tad dve juhoti*, X. 49. 50: „auf derselben Stelle, wo er (einige Augenblicke vorher) geopfert hat"; (*dhiṣṇiyān*) *nivapati* . . . (es folgt die Beschreibung des *nivapana* der acht *dhiṣṇiya*; darauf heisst es:) *aṣṭau nyavāpsīd iti*, VI. 29; hier könnte der Aorist durch ein Präsens übersetzt werden, gerade wie in der Stelle aus der Maitr. S. *putrasya nāma gṛhṇāti prajām evānu samatānīt*, vgl. Speyer, Ved. und Skt. Synt. § 174. Genau so: *antaḥśālam ahauṣīd iti*, XI. 2; *athetareṣāṃ yāṁś ca grāmyāṇāṃ paśūnām udasrākṣīd āranyāṃś ca sruvāhutyas teṣāṃ vapābhyaḥ parijuhoti*, XV. 31; *atha yad avocāma*, XXVI. 1: „was die (soeben hervorgebrachte) Behauptung angeht". Sehr oft so in Erzählungen: von Urvaśī heisst es: *taṁ* (sc. *purūravasaṃ*) *saṃvatsaraṃ kāmayamānānucacāra*, später, wenn sie Purūravas erblickt, sagt sie zu ihm: *sā tvā saṃvatsaraṃ kāmayamānānvacārīṣam*, XXI. 13; ihre Schwester sagt von der Urvaśī: *jyog vai me svasā manuṣyeṣv avātsīt*, XXI. 14; vom König Kānāndha wich der Glaube: *tasya hopavasathīye 'han śraddhā viyāya*. Da sagte er: *adhvaryo vi vai me śraddhāgāt*, XXI. 10.

56. Tmesis. Es ist bekannt, dass in der vedischen Sprache bei Verba composita häufig einzelne oder mehrere Wörter zwischen Präposition und Verbum treten, vgl. Delbrück, Altind. Synt. S. 45 flg. Diese Thatsache kann, wenn ich nicht irre, als ein Kriterium für das Alter eines Textes geltend gemacht werden. Bekanntlich schliesst sich das Śrautasūtra des Hiraṇyakeśin dem von Āpastamba eng an, so selbst, dass mehrere Stücke den beiden Werken gemeinsam sind. Nun ist es merkwürdig, dass in Stücken des Hiraṇyakeśiśrautasūtra, welche sonst mit den korrespondierenden Stücken des Āpastamba mehr oder weniger genau übereinstimmen, die Tmesis, welche im Āpastamba angetroffen wird, nicht gefunden wird. Ich stelle einige Sätze der beiden Sūtras einander gegenüber:

Āpastamba:	Hiraṇyakeśin:
ā somaṃ dadata ā grāvṇa ā vāyavyāny ā droṇakalaśam, XI. 16. 17—17. 1.	*ādadate grāvṇo vāyavyāni droṇakalaśam*, VII. 22.
yadi prayāyād anu vā gacchet, V. 7. 11.	*prayāty anugate ca*, III. 4 (l.: *prayāte 'nugate vā*?).
juhoty abhi vā mantrayate, V. 5. 8.	*juhoty abhimantrayate vā*, III. 3.
ni keśān vartayate, VIII. 4. 1.	*keśān nivartayati*, V. 3,
yady anovāhyaṃ syāt pūrvaṃ taṃ pravaheyur apa voddhareyuḥ, VI. 28. 4.	*yad anvājihīrṣati pūrvaṃ tat pravahanty ahute vāpoddharanti*, III. 20.

Die zahlreichen Fälle von Tmesis nun im Baudhāyanasūtra — im ganzen zählte ich nicht weniger als 66 gut bezeugte Fälle — berechtigen uns, für diesen Text ein hohes Alter anzusetzen. Ich citiere einige von diesen Stellen. Zwischen Präposition und Verbum steht eine Enklitika:

uc ca mārṣṭy ava ca mārṣṭi, II. 18; *ā vā haraty ā vā hārayati*, IV. 1; XVII. 9; *saṁ haiva rohati*, IX. 4: „dann wird (der Mahāvīratopf) wieder ganz"; *upaivainaṁ hvayate*, VII. 15; VIII. 14; *abhy enam āhvayate hotā*, VII. 17; *bindūn upaiva spṛśati*, VIII. 20; *unnetar un no naya*, VIII. 20; *sada ā vahanty ā vā vrajati*, XI. 12; XII. 16; *apainaṁ rādhnutāt*, XII. 12; *bhuñjate vā ni vā dadhati*, XX. 20; *praty eva tiṣṭhati*, XXI. 16; *anu cārabheta vācaṃ ca yacchet*, XXII. 4; *etāḥ śākhāḥ pravṛśceyuḥ pra vā takṣṇuyuḥ*, XIV. 28. Ein Nomen steht dazwischen: *ni caravyān dadhati*, I. 7; *pari samidhaṁ śinaṣṭi*, I. 15 u. ö.; *pari prāśitraṁ haranti*, I. 18 u. ö.; *ud aśvapadikaṁ sṛjet*, II. 7; *upopayamanīḥ* (sc. *mṛdaḥ*) *kalpayati*, II. 17 u. ö., vgl. Hir.: *upayacchaty upayamanīḥ*; *vi tvacaṃ kṛṇatti*, IV. 6; *ni padaṃ dadhati*, VI. 13; *ut pūrvavratanaṁ sṛja*, VI. 19; *pra sthalāni bhindata, prati nimnān pūrayata*, VI. 23, die letzten drei machen einen Teil von einem Saṃpraiṣa aus; *sam apivratān hvayadhvam*, VI. 30; *acchāvākaṁ sannam upa pannejanīr asīṣadan*, VII. 15: „sie haben zum A., der sich hingesetzt hat, das Pannejanīwasser gestellt"; *pradakṣiṇī vaiśyaṃ kurvate*, X. 2. 4, ein analoger Fall liegt Śat. Br. I. 5. 4. 5: *svī ha vai tam ardhaṃ kurute* vor. Ein Pronomen steht dazwischen: *pary etasyai* (sc. *mṛdaḥ*) *śinaṣṭi*, IX. 2: „er lässt davon übrig"; *anu haike saṃyanti*, VII. 12 u. ö.; *upetarā yacchanti*, XI. 5; *ati taṁ sṛjati*, XII. 18; *parītare* (sc. *vape*) *śāyayanti*, XX. 22. Es stehen mehrere Wörter dazwischen: *pari svāhākṛtībhyaḥ saṁsrāvaṁ śinaṣṭi*, IV. 6; *upa hy asmin devā vasanti*, II. 11; *upa hainaṃ vāmaṃ vasu yacchati*, ib.; *upaitena graheṇa rama*, VII. 20; *upo enaṃ pūrveṣu karmasu hvayante*, XVI. 1; *vi vai te 'prīyam evaiṣyati*, XXI. 13; *upāsmiṁ chvo bhūte yakṣyamāṇe devatā vasanti*, XXII. 14; *abhi haivaitaṃ praśnaṃ jayati*, XIV. 11.

57. Präpositionen. Besonders merkwürdig ist *tiraḥ* mit Lokativ, eine Konstruktion, die bis jetzt unbelegt ist: *tiraś carman phalake grāvṇodvādayati*, VI. 28; *tiraś carman phalake abhimṛśati*, VII. 5. Zur ersten Stelle bemerkt Bhavasvāmin: *carmavyavahite grāvṇodvādayati*, zur zweiten bloss *tiraś carmaṇi ph. udv.* Nur aus dem Śat. Br. war bis jetzt, wie es scheint, *agreṇa* als Präp. zu belegen. Auch unser Sūtra gebraucht es: *uttaraṃ śālākhaṇḍam agreṇa*, IX. 1. Sehr geläufig ist unserem Sūtra *adhi* c. abl.: *vasatīvarībhyo 'dhy apo niḥṣicya*, VIII. 1; *ito 'dhi*, X. 22 = *uttaratra, τὸ λοιπόν*; *ato 'dhi*, VI. 19: „von nun an"; *agner adhi*, XXI. 1. 2; *asurebhyo 'dhi*, XXI. 15. Auch *abhi* c. acc. ebenfalls immer hinter seinem Casus: *sado 'bhi*, VIII. 2. 11; *pūtabhṛtam abhi saṃpavayatāt*, VII. 7. 17; *yūpam abhi*, X. 11; *dakṣiṇam aṁsam abhi*, X. 25; bemerkenswert ist noch XII. 9: *āsajate tārpyam* (sc. *rājābhiṣicyamānaḥ*), *abhīva nābhim uṣṇīṣaṃ paryasyati*, hier findet sich *iva* angehängt wie in *abhīva lomāni gṛhṇāti* (Āp., Hir. Gṛhs.) und *abhīvākṣi pratipipeṣa* Śat. Br. IV. 2. 1. 11.

58. Partikeln. Die Sprache unseres Sūtra macht reichlich Gebrauch von Partikeln. Ich bespreche zuerst *nu* und *nvai*, von welchen das letzte ausschliesslich vedisch ist. Beide kommen, so weit ich gesehen habe, nur in Verbindung mit *iti* vor: *iti nu*, *iti nvai*. Der Gebrauch dieser beiden Verbindungen ist scharf geschieden: durch *iti nu* wird ein Teil der Darstellung abgeschlossen, wenn eine andere Darstellung oder Mitteilung unmittelbar folgt, die mit der ersten, durch *iti nu* abgeschlossenen, im Gegensatz steht, es entspricht, dem Sinne nach, völlig gr. *μέν*; *iti nvai* dagegen deutet an, dass hiermit die fragliche Darstellung endgültig abgeschlossen ist; es folgt also nichts weiteres über den behandelten Gegenstand. Beispiele: *iti nu yadi saṃnayati*, *yady u vai na saṃnayati*, I. 1; *iti nu saṁsṛṣṭam*, *athāsaṁsṛṣṭam*, III. 6; *iti nu yadi miśro bhavati*, *yady u vai sarvo vāyavya eva bhavati*, X. 11; *iti nv ekayājino*, *'tha sattriṇām*, XIV. 26; *iti nv ījānasyāthānījānasya*, XIX; *iti nu chandogabahvṛceṣu kāmayamāneṣu*, *te cen na kāmayeran*, XIV. 26; *iti nv ekam*, *athāparam*, XXVIII. 20. 31; *iti nu saṁkṛtpravargyo*, *'tha sute pravargyaḥ*, XXI. 12; einmal fand ich *khalu* dazu: *iti nu khalu saṃnayato*, *'thāsaṃnayataḥ*, XXII. 1. Zu *iti nvai*, welches auch Vasudevadīkṣita im Mahāgnisarvasva richtig in *nu vai* zerlegt, die folgenden Beispiele: *iti nvā iyaṃ prathamā citir niṣṭhīyata*, *evam eva dvitīyā niṣṭhīyate* etc. X. 21; *iti nvā imā iṣṭayo vyākhyātāḥ*, XIII. 1; XXV. 4; *iti nvā ayaṃ paśuḥ sārvatraiṣṭubho vyākhyātaḥ*, XXVI. 37; *iti nvā ime kāmyāḥ paśavo vyākhyātāḥ*, ib. 38; *iti nvā imāḥ sapta pākayajñasaṁsthā vyākhyātāḥ*, Gṛhs. II. 19; *iti nvā imā anukṛtayo vyākhyātāḥ*, Gṛhs. III. 16. Die letzten Citate finden sich meist am Schlusse eines Khaṇḍa oder Adhyāya, vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S. 10, 536. Zu den im Petersb. Wörterb. unter *nvai* gesammelten Belegen lässt sich noch Kauṣ. br. XII. 4: *iti nvā upāṃśvantaryāmayoḥ* fügen. — Überaus häufig sind die Partikeln *vai* und *ha*, nach echt vedischem Stil oft mit vorausgehendem *u*: *u ha*, *u vai*; dass sie nicht bloss *vākyālaṃkāre* sind, das beweisen u. a. die folgenden Stellen: *sa yady u ha yathānyuptam abhijuhoti sapta ta ity āgnīdhrīye 'ntato juhoti*; *yady u vai svāhāsvāhety evāntata āgnīdhrīye juhoti*, VII. 8: „wenn er nun die Dhiṣṇiyas jedes mit dem Spruch beopfert, mit welchem er es aufgeworfen hatte, so soll er zuletzt das Āgnidhrīya mit dem Spruch *sapta te* beopfern; wenn er aber“ u. s. w.; *sa yady u haitaiḥ saṁsrāvair uparyardhā sthālī bhavaty*, *etenainām pātreṇāpidadhāti*; *yady u vai noparyardhā bhavati* . . . u. s. w. VII. 13; *sa yady u hāgado bhavati*, *punar aiti*; *yady u vai praiti* u. s. w., XIV. 27: „wenn er nun gesund wird, so kommt er zurück; wenn er aber stirbt“ u. s. w. Für das sonstige Vorkommen von *vai* und *ha* wird es nicht nötig sein, viele Beweisstellen anzuführen; sie finden sich sowohl nach *yadi*, in der Verbindung *yady u vai*, *yady u ha*, als auch sonst: *āhavanīyam u haika upatiṣṭhante*, X. 22;

vātam u haike juhvato manyante, X. 54; *tad u vā āhuḥ*, pass.; *teno, haivaitaṃ kāmam avāpnoti*, II. 7; *eṣa ha vā upavasathaḥ*, II. 11. Auch *vāva* findet sich: *vaṣaṭkārapathenaiva sarpeyur, eṣa vāva parācaḥ svargyaḥ panthā yad vaṣaṭkārapatha iti*, XVI. 9. Nicht sicher bin ich über eine gewisse Partikel *veva*; ob vielleicht Korruptel statt *vāva* vorliegt? Ich finde sie an folgenden Stellen: *sa u veva trayodaśarātraḥ*, XVI. 31; *saṃvatsara u vevāsyāto* (v. l.: *vevāsyātto*) *bhāgadheyaṃ naitasyāśāṃ janeyād iti*, XIX. 4, diese Stelle ist wohl verdorben; *sa u veva brāhmaṇaḥ ṣoḍaśarātraḥ*, XVI. 32; *sa u veva brāhmaṇo 'ṣṭādaśarātraḥ*, ib.; vielleicht auch XXI. 13: *evaṃ ha sma vaiva* (HSS.: *caiva* oder *dvaiva*) *pūrve 'bhiśrāmyanti*. Für die, fast nur vedische Partikel (vgl. Speyer, Ved. u. Sansk.-Synt. § 231) *u* sind schon unter *vai* und *ha* Belegstellen angeführt; sie findet sich auch nach anderen Adverbien: *katham u*, pass.; *apy u pañcakṛtva āṅkta iti brāhmaṇam*, VI. 2, wo es die Bedeutung *vā* haben soll nach Bhavasvāmin; nach Präpositionen: *upo enaṃ pūrveṣu karmasu hvayante*, XVI. 1; nach Pronomina: *tā u ced . .*, *sa u ced . . .* XVI. 4; *tasmā u*, XVI. 8; *ya u cainam anye 'bhito bhavanti*, VIII. 6; *yad u cānyad . .* ib.; nach Verba: *cinvīta u haike* (sc. *āhuḥ*), XVI. 3. 14. Nach Negationen: *no tv eva saṃbhakṣayataḥ*, VII. 15; VIII. 14; *no tv iha diśaś cyavate*, VIII. 21; auch — was noch nicht belegt zu sein scheint — nach *mā*: *mo aprasūtāḥ sarpata*, XI. 7. — In sehr auffallender Weise wird *api* in der folgenden Stelle gebraucht: *nāgnyādheye gāṃ kurvīta ghorarūpam iti; kurvītaivāpi tv eva na kurvītāpi bahvīr api kurvītānu caitasya bhavet puṇyā praśaṁseti kātyaḥ*, II. 15; nach Bhavasvāmin und Keśavasvāmin bedeutet diese Stelle: „beim Agnyādheya soll er keine Kuh schlachten, wegen der Grausamkeit; er soll eine schlachten oder er soll keine schlachten; wenn (*api*) er gar (*api*) viele schlachtet, so wird er nachher (*anu*) guten Ruf bekommen, nach Kātya". Bei dieser Interpretation des *api*: *apir yadyarthe*, wird aber das verbindende *ca* hinter *anu* ganz unberücksichtigt gelassen. — Die Partikel *iva* wird oft verwendet, zuweilen entgeht mir die genaue Bedeutung derselben; z. B. *dve vedī: pāśubandhikīvottarā, dārśapaurṇamāsikīva dakṣiṇā*, V. 5, zu dem Satz bemerkt Bhavasvāmin: *ivaśabdo 'vadhāraṇārthe*; *tad uparīva nidadhāti*, I. 2; *tam* (sc. *prastaram*) *uparīva prāñcaṃ praharati*, I. 19; oft nach Participien: *tasyām enam asaṃghnann ivoddharati*, II. 14 u. ö.; *tebhya enam* (sc. *odanam*) *anucchindann ivopohati*, II. 14 u. ö.; *lohitībhavann iva*, XXII. 1 u. s. w.

Stilistisches.

59. Einige ständige oder eigentümliche Ausdrücke. *dvādaśasu vyuṣṭāsu*, II. 20, XX. 19; *tisṛṣu vyuṣṭāsu*, XVII. 6; *ekasyāṃ vyuṣṭāyām*, Pi. Sū. I. 10 bedeutet „am Morgen des dreizehnten, vierten, zweiten Tages". — *pañcamam, ṣaṣṭham* (VI. 4), *dvādaśam*

(X. 47), *saptame* (XV. 13; XXVI. 5) besagen: „zum fünften, zum sechsten“ u. s. w. — *ity etad ekam, ... ity etad ekam, ... ity etad aparam* (passim): „das ist der eine Fall, das ist ein zweiter Fall“ (oder Möglichkeit) u. s. w. — Parallelen zu dem aus Pi. Sū. I. 14 s. f. bekannten Ausdruck: *khāryāṃ vā palve vā samavaśamayante yad eṣāṁ samavaśamayitavyaṃ bhavati* begegnen uns XVI. 28: *agniṣṭhe 'nasi samavaśamayante yad eṣāṁ samavaśamayitavyaṃ bhavati*; XIV. 19: *yatra daśoṣitvā prayāsyan bhavati, tad agniṣṭhe 'nasi samāśamayiṣyan bhavati yad* (MSS. *tad*) *asya samāśamayitavyaṃ bhavati*; XV. 31: *śāmitraṃ kumbhyāṁ samavaśamayatād* und IX. 12: *tad etat parigharmyaṁ sarvaṁ samavaśamayann āha.* Meine auf Grund von Śat. Br. VII. 3. 2. 1 (*athaitāṃ carmaṇi citiṁ samavaśamayanti*) vorgebrachte Vermutung (vgl. Altind. Todten- und Best.-Gebr., Note 495), *samavaśamayati* bedeute so viel als *nidadhāti*, wird durch Bhavasvāmins Erläuterung bestätigt: *samavaśamayan: nidadhad āha.* — *agnihotravidhiṃ ceṣṭitvā* II. 28, VI. 6: „nachdem er das Agnihotra nach der Regel abgehalten hat“; — *śṛte nedīyasi vājyam ānayati*, II. 29: „oder er giesst, wenn er (der Caru) beinahe gar ist, Butter auf“ (*udaka eva śṛtaprāye ghṛtam ānayati*, Bh., Keś.). — „Von ... an ...., bis ...“ wird immer so ausgedrückt: ... *iti pratipadya ... ity ātaḥ*, z. B. III. 18. — Beliebt ist die Hinzufügung von *su* zum Partizip, um den Begriff „richtig“ auszudrücken: *susaṃtṛptaṁ saṃtarpya*, I. 18; *susaṃbhṛtān saṃbhārān punar eva saṃbharati*, II. 6; *susaṃbhṛtān saṃbharaṇyāṁ saṃbhṛtya*, VII. 6; *sūpanibaddhām upanibadhnāti*, VI. 25; *carusthālīṁ susaṃbhinnāṃ bhinatti*, Pi. Sū. I. 3; *ādahanam udakumbhaiḥ svavokṣitam avokṣya*, ib. 11; *athainaṁ susaṃcitaṁ saṃcitya*, ib.; *dāruṇasamyutāni piṣṭāni saṃyutya*, IX. 6. Diese Redeweise finde ich schon in einem Brāhmaṇa: *supratyūḍhān aṅgārān pratyūhet*, Kauṣ. Br. II. 1. — Sehr beliebt ist, um die dauerhafte Handlung anzudeuten, *āste* mit Partizip: *ramayanto jāgarayanta āsate*, XV. 3, XX. 18; *dhūnvanta āsate*, IX. 8; *tāṃ* (sc. *surām*) *te pibanto ramamāṇā mahīyamānā āsate*, XI. 11; *gopāyann āste*, X. 1. — Ebenfalls die Verbindung einer Form von *emi* mit Partizip: *stṛṇann eti*, III. 30; *stṛṇanto yanti*, VI. 30; *utkhidann eti*, XI. 5; *yavān pragṛhṇanto yanti*, XX. 21. — *hotur vaśaṃ yanti*, IV. 2, VI. 30 scheint zu bedeuten: „sie gehen hinter dem Hotar an“, Bhav. umschreibt nur: *śanair gacchanti.* — *prajñātaṃ nidhāya* (pass.), das ich früher (Altind. Todten- und Best.-Gebr., Note 175) nicht zu deuten wusste, bedeutet nur: „nachdem er (es) sicher verwahrt niedergelegt hat, so dass er es, wenn er es braucht, zur Hand hat“, so z. B. IV. 5: *prajñāte barhiṣī nidhāya*, wozu Bh.: *yathā na saṁsṛjyete, pratyabhijñāyete, tathā nidhāya.* — Bemerkenswerte Ellipse finde ich an zwei Stellen: *ubhau samīkṣata āhavanīyaṃ ca*, III. 28, d. h. *āhavanīyam* und *gārhapatyaṃ*; *ubhau yājyāṃ* (*vadataḥ*) *patnī ca*, V. 8, d. h. *yajamānaś ca patnī ca*, vgl. Āp.

VIII. 6. 24. — *atithīnām upasthām eti*, VI. 6 = *upasthānam eti*, *taiḥ saha saṃgacchata ity arthaḥ*, Bh. — *dīkṣitam ayogakṣemo vindati*, VI. 9; X. 17: „den Geweihten befällt Ungemach". — *payāṁsi viśāsti*, VI. 34: „er giebt die verschiedenen Anweisungen, wie mit der Milch zu verfahren ist". Bhavasvāmin: *paya-ādīni*; *vi-śabdād anekaṃ prabravītīti gamyate*, *śāsti*: *kartṝn*; dazu auch der Ausdruck *payāṁsi viśiṣya*, XI. 2 und pass., vgl. meine Bemerkung zu Mān. śrs. II. 2. 5. 29 in Gött. Gel. Anz. 1902, S. 126. — Ganz ebenso: *athāsmai madhuparkaṃ ca gāṃ ca prāhus*, *tām adhvaryur viśāsti*, VI. 17: „jetzt kündigen sie ihm das Madhuparka und die Kuh an; der Adhvaryu giebt die Anweisung, wie man mit der Kuh verfahren soll (ob nl. dieselbe geschlachtet oder freigelassen werden soll)": *viśāsti*: *vividhaṃ śāsti*: *kurutotsṛjateti vā*. Diese Bedeutung ist in keinem von unseren Wörterbüchern erwähnt. Ähnlich ist der Gebrauch von *viprcchati*: „er fragt, was von beiden" in VII. 17; VIII. 14; XVI. 8, z. B.: *atha hotāram viprcchati pariyakṣyasi saumyā3ṃ na pariyakṣyasī3 iti*. — Bemerkenswert ist der Ausdruck: *yathā sa veda*, *yathā te viduḥ*: *athaināṃ* (*sthūṇāṃ*, bezw. *rājānam*) *udgātṛbhyaḥ prāhus*, *tasyām* (bezw. *tasmiṃs*) *tac ceṣṭanti yat te viduḥ*, VI. 27; VII. 1. 20; VIII. 14; *bhakṣayati yathā sa veda*, VII. 14. Der Ausdruck bedeutet: „je nach ihrem (seinem) Veda", d. h. wie es im Śrautasūtra des Hotars oder Udgātars oder Adhvaryus gelehrt wird. Vergleichen lässt sich VII. 8 und 9: . . . *ity etayādhvaryū juhuto*, *yathāvedam itare juhvati*. — Ein beliebter Ausdruck, um einen neuen Abschnitt anzukündigen, ist: *athātaḥ*, Genit. des betr. Subjektes, *eva*, *mīmāṁsā*, z. B.: *athāta āprīṇām eva mīmāṁsā*, X. 11; *athātaḥ prayāṇasyaiva mīmāṁsā*, VI. 9; X. 17; *athāto bhasmana evātivṛddhasya mīmāṁsā*, X. 18; *athātaḥ sarpaṇasyaiva mīmāṁsā*, XVI. 9; *athāta utthānānām eva mīmāṁsā*, XIX. 5 u. ö. Dieser Ausdruck ist auch aus den Brāhmaṇatexten zu belegen: *athātaś citipurīṣāṇām eva mīmāṁsā*, Śat. Br. VIII. 7. 4. 12; *athātaḥ samiṣṭayajuṣām eva mīmāṁsā*, ib. IX. 5. 1. 12; *athāto go-āyuṣor mīmāṃsā*, Kauṣ. br. XXVI. 2. — Eigentümlich ist die Begründung der Meinung anderer vermittelst des Partizip *vadantaḥ*, z. B.: *atha haike prāk sāvitryāḥ prāśnanti*, *brahma vā annam iti vadantas*, *tad u tathā na kuryāt*, Gṛhs. II. 7; *tad dhaitad eka upavasathīya evāhāhy etān yūpān ucchrayanti*, *yajamāno vā agniṣṭho 'ṅgānām itare rūpam iti vadantaḥ*, XVII. 9, im Verfolg wird aber gegen diese Auffassung polemisiert; *sa ya āha vaiśyā me mātā sāvitrīti vāti taṃ srjanti*, *viśo vivāhān goptāra iti vadantaḥ*, XII. 18: „wer sagt: meine Mutter ist eine Vaiśyā oder Sāvitrī, den lassen sie vorüber, in der Überlegung: die Vaiśyas beschützen die Heirat"; *anu haike saṃyanti*, *paśava iḍeti vadantaḥ*, VII. 12 u. ö. Auch diese Redeweise lässt sich aus der Brāhmaṇa-Litteratur belegen: *atra haika aṅgulīś ca nyacanti vācaṃ ca yacchanty*, *ato hi kiṃ ca na japiṣyan bhavatīti vadantas*, *tad u tathā na*

kuryāt u. s. w. Śat. Br. III. 2. 1. 36; auch hier folgt unmittelbar die Polemik, gerade wie in den beiden zuerst citierten Baudhāyanastellen. — Eine stereotype Redeweise ist auch die folgende: *sa tathā rājānaṃ krīṇāti yathā manyate dvirātrasya me sato 'māvāsyāyā upavasathīye 'han pūrvam ahaḥ saṃpatsyata uttarasminn uttaram*, XII. 20; XVI. 23; *sa tathā rājānaṃ krīṇāti yathā manyate 'māvāsyāyai* (bezw. *paurṇamāsyai*) *me yajanīye 'han sutyā sampatsyate*, XII. 7. 20; XXI. 20. 22. — *etenopaklptena citrām* (bezw. *rohiṇīm*) *āyatīm uparamati*, XV. 2; XX. 8. 16; XXI, bedeuten: „mit diesen (vorher aufgezählten) Requisiten wartet er das Eintreten von Citrā ab"; ähnlich: *tena śītībhavatā ṣaḍahasaṅsthāṃ kāṅkṣeyuḥ*, XXVIII. 9. — Sehr beliebt ist der Ausdruck *tad ṛjudhā saṃtiṣṭhate*: „dies verläuft in der bekannten Weise". Das Adverb scheint vedisch zu sein. — Wenn ich diese Aufzählung hiermit abschliesse, ist es wahrlich nicht aus Mangel an Material!

60. Stilproben. Als Stilproben teile ich zunächst ein paar Sampraiṣas mit, d. h. feierliche Anreden des Adhvaryu an die anderen Priester und den Opferherrn. Diese in archaïstischer Sprache abgefassten Sampraiṣas sind in unserem Sūtra sehr zahlreich und meistens viel ausführlicher als in den verwandten Texten.

Wenn der Opferherr die Weihe zum Somaopfer, die *dīkṣā*, angetreten hat, redet der Adhvaryu ihn an: *dīkṣito 'si*, *dīkṣitavādaṃ vada*, *satyam eva vada mānṛtam*; *mā smayiṣṭhā*, *mā kaṇḍūyathā*, *māpavṛthā*; *yadi smayāsā*, *apigṛhya smayāsai*; *yadi kaṇḍūyāsai*, *kṛṣṇaviṣāṇayā kaṇḍūyāsai*; *yadi vācaṃ visṛjer*, *vaiṣṇavīm ṛcam anudravatān*; *mā tvānyatra dīkṣitavimitāt śūryo 'bhyudiyān*, *mābhinimruktād*; *yāni devatānāmāni yathākhyātaṃ tany ācakṣvātha yāny adevatānāmāni yathākhyātaṃ tāny ācakṣāṇa upariṣṭād vicakṣaṇam dhehi*; *canasitavatīṃ vicakṣaṇavatīṃ vācaṃ vada*; *kṛṣṇājinān mā vyavacchetthā daṇḍāc ca*, VI. 6.

somavikrayin somaṅ śodhayoparavāṇāṃ kāle (= *sthāne bhaviṣyati*, die Stelle, wo nachher die Schalllöcher gemacht werden) *rohite carmany ānaḍuhe 'pām ante* (= *udapātraṃ samīpe sthāpayitvā*); *brāhmaṇo dakṣiṇata āstāṃ* (er sitze); *tā gāvo dūraṃ mā gur* (= *samīpe bhavantu*), *yāsu somavikrayī ca somavāhanau cānaḍvāhau*; *somavāhanam anaḥ prakṣāloyatoddhṛtaphalakam*, VI. 10, vgl. Āp. X. 20. 13—15.

Ehe das *ātithyam* dargebracht wird, heisst es (VI. 17): *mā rājānaṃ cāhavanīyaṃ cāntareṇa kaścana saṃcārīn*; *mainaṅ sāyudho mā sadaṇḍo mā sacchattro mā soṣṇīṣo mā sādhaspādyo 'nupropādīt* (*sādhaspādyaḥ*: *adhaḥ pādayoḥ nihitam adhaspādyam*; *saha adhaspādyena*: *sādhaspādyaḥ*, also s. v. a. *sopānatkaḥ*).

Vor der *avāntaradīkṣā*: *saṃtarāṃ mekhalāṅ samāyacchasva*; *saṃtarāṃ muṣṭī kuruṣva*; *taptavrata edhi*; *madantībhir mārjayasvot* (= *mārjayasva*; *ut*) *pūrvavratanaṅ sṛja*; *yā te agne* . . . TS. I. 2. 11. e . . . *te svāhety etenāto 'dhi* (von nun an) *vrataya*, VI. 19.

Zum Zurechtmachen der Vedi wird mit folgenden Sampraiṣas aufgefordert: *vedikārā, vediṃ kalpayata: pra sthalāni bhindata* (= *bhintta*!), *prati nimnān pūrayata, kiṁśārūṇi nirasyata, prācīm udīcīṃ praṇavām* (nach N.-O. hellend) *nistiṣṭhata*, VI. 23.

Vor dem Beutezug beim Rājasūya heisst es: *rājanya eṣa ṣaṭtriṁśatsu śamyāpravyādheṣu nirjayena sahasreṇāvasitas* (hat sich niedergelassen mit . . .); *tasmā iṣum asyatād; apainaṁ rādhnutāj* (verfehle ihn); *jitvainaṃ* (sc. *sahasram*?) *dakṣiṇāpathenātyālkurutāt*, XII. 12; zum Kṣatriya selbst wird gesagt: *rājaputras ta iṣum asiṣyati; sa tvāparātsyati; tasmā uttarāsaṃgena* (Lesart unsicher) *saṃmṛjyeṣuṃ prayacchatāt*, ib.

Beim Aśvamedha: *brāhmaṇāś ca rājānaś ca bahir devayajanād vāhanam* (s. v. a. *aśvam*?) *vyudacadhvaṃ; yasyāyaṃ vaḍavābhiḥ saṁsṛjyate, sarvasvaṃ taj* (eher *tasya*?) *jyāsyanti*, XV. 8: „mit dessen Stuten es (das Pferd) sich mischt, dessen Habe wird man rauben". Das in den Wörterbüchern unbelegte Kompositum *vyudacati*, im Sinne von „entfernen", findet sich auch X. 25 und Pi. Sū. I. 15 (S. 22 Z. 15), wo es die Komm. durch *utsṛjanti* erläutern.

Merkwürdig ist der Sampraiṣa zum Zerlegen des Pferdes, XV. 31: *śamitar, māśvasya loma vikṛtīr; māsyāsthi saṁsārīr* (dies Wort unsicher!); *yathāṅgam enaṃ vikṛtya śāmitraṃ kumbhyāṁ samavaśamayatād* (vgl. oben S. 52); *evaṃ tūparam, evaṃ gomṛgam; atha dakṣiṇam aśvaśapham gomṛgakaṇtham iti śāmitre niṣpacatād; ayasmayena kamaṇḍalunāśvatejanīṁ śrapayatāt*; vgl. zum Ganzen Āp. XX. 19. 9. 10. Das Wort *tejanīm* ist in der Bedeutung „Blut" bis jetzt unbekannt, es findet sich auch TBr. III. 8. 19. 1—2, wo es Sāyaṇa durch *aśvasya rudhirasya dhārayitrī* erklärt. Wahrscheinlich ist es in dieser Bedeutung auch Lāṭy. IX. 2. 27 zu nehmen: *na tejanīdantān* (sc. *aśvānāṃ chindyuḥ*). Die Gestalt dieses Wortes in Śāṅkhāyana (Śrs. XVI. 18. 19) ist: *aśvatedanim*.

Jetzt mögen noch einige Proben von dem Brāhmaṇa-artigen Stil unseres Sūtra folgen. Beim Somaopfer werden die *sanīhāra* ausgesandt, VI. 8; alles, was sie anbringen, wird besonders angeredet, das Gold mit den Worten: *candram asi mama bhogāya bhava* (TS. I. 2. 3. h); ähnlich das Kleid, die Kuh, das Pferd, der Bock; das alles überwacht er, dann heisst es: *tāsāṃ* (d. h. wohl *sanīnām*) *yā naśyati vā mriyate vā, vāyave tveti tām anudiśati; yāpsu vā pāśe vā, varuṇāya tveti tāṃ; yā saṃ vā śiryate gartaṃ vā patati, nirṛtyai tveti tāṃ; yām ahir vā vyāghro vā hanti, rudrāya tveti tāṃ; tāsāṃ tisraḥ* (die zuletzt genannten drei) *parācyo* (sind ein für allemal fort); *'tha yeyaṃ naṣṭā yadi vindeyuḥ, kathaṁ syād ity? etad anudiṣṭaiva syād ity ekam* (d. h. es braucht keinen weiteren *anudeśa*); *kam asyā ataḥ* (die MSS. haben *asyātaḥ*) *śreyāṁsam pratigrahītāraṃ labheta*? (welchen besseren Empfänger derselben als d e n, nl. Vāyu, könnte er wohl bekommen?); *dak-*

ṣiṇābhir evaināṁ saha dadyād ity etad ekam; vāyavyayaivainaṃ yājayetety aparam (er soll ihn eine *iṣṭi* an Vāyu darbringen lassen).

Über das *sarpaṇa* beim Dvādaśāha lesen wir (XVI. 9): *athātaḥ sarpaṇasyaiva mīmāṁsā: dakṣiṇasya havirdhānasyādho 'dho 'kṣaṁ sarpeyur, etena ha vai sarve sarpāḥ sasṛpus, tato vai te jirṇās tanūr apāghnateti. tad u vā āhur: yo vā apathena pratipadyate, ya sthāṇuṁ hanti, kartaṃ vā patati, bhreṣaṁ sa nyeti; vaṣaṭkārapathenaiva sarpeyur, eṣa vāva parācaḥ svargyaḥ panthā yad vaṣaṭkārapatha iti. tad u vā āhuḥ: parāṅ iva vā eṣo 'śāntaḥ panthā yad vaṣaṭkārapatho, 'dhvaryupathenaiva sarpeyur, eṣa vāva parācaḥ svargyaḥ panthā yad adhvaryupatha iti. te 'dhvaryupathenaiva sarpanti.*

Der Wettstreit der Ādityas und Angirasas wird uns XX. 22 geschildert. Zur Vergleichung mit den uns aus anderen Quellen (Ait. Br. VI. 34. 35; Kauṣ. br. XXX. 6; Śat. Br. III. 5. 1. 13—17; Pañc. br. XVI. 12; Gop. br. II. 6. 14) bekannten Versionen lasse ich die Erörterung des Baudhāyana hier folgen:

athādityāś ca ha vā aṅgirasaś ca suvarge loke paspṛdhire. te 'ṅgirasa ādityān abhijagmur agninā dūtena: śvaḥsutyā na ity. athāsmākam adyasutyety ādityāḥ procus, teṣāṃ nas tvaṁ hoteti. te 'mum ādityaṁ śvetaṃ bhūtaṃ dakṣiṇāṃ ninyur hiraṇyābhihitaraśanaṃ. tasmāt sadyaskriyai śveto 'śvo dakṣiṇā hiraṇyābhihitaraśano; yac chveto 'śva, ādityasya tad rūpam; atha yad dhiraṇyābhihitaraśano, raśmīnāṃ tat.

Schliesslich teile ich noch die ganz in Brāhmaṇastil verfasste Beschreibung des oben, § 29, übersetzten Stückes über den Ṛtapeya mit, enthalten in XXI. 1 und 2.

ṛtapeyeṇa yakṣyamāṇo bhavati. sa yad aśanānāṃ kāmayeta, tasyāśito bhūtvā dikṣate, yad vā labhate, tasya. sa ekāhaṃ nāśnāty, athāśnāti; dvyahaṃ nāśnāty, athāśnāti; tryahaṃ nāśnāty, athāśnāti. so 'tra virājā yajeteti. rājānaṃ krītvohyātithyaṃ nirvapati. yady u vā etad upātyeti, caturahaṃ nāśnāty, athāśnāti; pañcāhaṃ nāśnāty, athāśnāti; ṣaḍaham nāśnāty, athāśnāti; tisra upasadas: triṁśat saṃpadayate; triṁśadakṣarā virāḍ, virājaivānnādyam avarunddhe. 'tha ya ekādaśa, stana evāsyai sa, duha evaināṃ tenātha (d. h. *tena; atha*) *ya ekatriṁśa, stana evāsyai sa, duha evaināṃ tena. sa upasatsv ājyavrato bhavati: vilīnasya sarpiṣas tisṛbhir aṅgulībhir upahanty, atha dvābhyām, athaikayā; vilīnasyaiva sarpiṣas tribhiḥ parvabhir upahanty, atha dvābhyām, athaikena; vilīne vā sarpiṣi trīṇi parūṁṣy avadadhāty, atha dve, athaikam, tristanadvistanaikastanavratasya rūpāṇi kurvan. sa nādityād divā paryāvartate, nāgner adhi naktam. auduṃbaraḥ somacamasaś catuḥsraktir, brahmā trivedāḥ sagotraḥ.* ‖ I ‖

saptadaśa stomo bhavati, saptadaśaḥ prajāpatiḥ; prajāpatim annādyaṃ nopānamat; taṃ devā ṛtasatyābhyām anvaiṣuḥ. sa yad aśnāti: yad evāśanenāvaruddhaṃ tasyāvaruddhyā iti tad. atha yan nāśnāti: yād evāśanenāvaruddhaṃ tasyāvaruddhyā iti

tad. atha yad upasatsv ājyavrato bhavaty: etad vai devānāṃ priyaṃ dhāma yad ājyaṃ, devānām eva priyaṃ dhāmāvarunddha iti tad. atha yan nādityād divā paryāvartate, nāgner adhi naktam: ete vai devānām ṛtasatye, na devānām ṛtasatye pṛṣṭhataḥ karavāṇīti tad. atha yad auduṃbaro bhavaty: ūrg vā ann(ādy)am uduṃbara ūrja evānnādyasyāvaruddhyā iti tad. atha yat somacamaso bhavaty: etad vai devānāṃ paramam annaṃ yat somaḥ, paramenaivāsmā annādyenāvaram annādyam avarunddha iti tad. atha yac catuḥsraktir bhavati: yad eva diśo 'nnādyaṃ prāviśat, tasyāvaruddhyā iti tad. atha yat trivedā bhavati, na hy etām ekavedā dakṣiṇām udyantum arhatīti tad. atha yat sagotro bhavaty: ātmā vai sagotra, ātmann eva yajñasya yaśo 'nnādyaṃ pratiṣṭhāpayānīti tat. || II ||

tan[1]) *mādhyandinīyaiś camasaiḥ sahonnīya juhvati. tam ṛtvijo hutaṃ dakṣiṇānāṃ kāle brahmaṇa upātidiśanti. taṃ brahmaṇaḥ samantaṃ paryupaviśya bhakṣayanti yad ṛtam manyante tena. yad ṛtena bhakṣayanti tad ṛtapeyasyartapeyatvam.*

Lexikographisches.

61. Im folgenden gebe ich eine Auswahl derjenigen Wörter, die entweder bis jetzt, den Wörterbüchern nach, nicht oder nicht genügend belegt sind, deren Erklärung der Berichtigung oder Ergänzung bedarf oder die aus anderen Ursachen merkwürdig sind. Um die unbelegten Wörter alle mitzuteilen, brauchte es einer besonderen Abhandlung; auch wäre es bei dem jetzigen Zustande unserer Hilfsmittel zur Kritik und Exegese der Baudhāyanatexte vorläufig unmöglich, ein vollständiges Verzeichnis zu geben. Das Gṛhyasūtra, Śulbasūtra und Pravarasūtra behandle ich jetzt noch nicht.

ācchaiti (obj. *śākhām*), I. 1 „er geht hinzu". Wahrscheinlich liegt eine Korruptel vor, jedenfalls aber eine sehr alte, da nicht nur alle Kommentare das Wort mit *ā* (statt *acchaiti*) gelesen haben, sondern auch die Verfasser der Dvaidhas das Wort in dieser Gestalt gekannt haben müssen. Im Dvaidha nämlich finden sich (XXII. 1) *ācchāyane* (loc.) und *ācchеyāt*, das erste deutet Bhavasvāmin: *ācchābhimukhyena śākhārtha ayanaṃ gamanaṃ.*

akṣapāli, I. 5; XXII. 5: *akṣāgra.*

unmahayan (obj. *apaḥ*; *prokṣaṇīḥ*), I. 6. 13: *uccālayan* (Keś.). Es ist gleichwertig mit Kātyāyanas *udiṅgayati* und dies bedeutet: *urdhvaṃ cālayati.*

uttuṣa, I. 6 (bis jetzt nicht aus Texten belegt): *udgatatuṣa* (Keś.).

upadhi (subst.), I. 8: *upadhir iti koṇakṣetrasya nāmadheyam* (Keś.).

śrapaṇāni, I. 8: *śrapyante yais tāni śrapaṇāni kāṣṭhāni.*

1) l. *taṃ* (sc. *camasam*)?

tanvantam, I. 9 „dünn an den Enden", *tanur anto yasya saḥ.*

prabāhuk, I. 16; VII. 2 (bis jetzt nur aus Komm. belegt): *samānasthāne* (Keś.).

pratyañjanaḥ, masc., I. 17.

upātyeti, *upātītya* (bis jetzt nur belegt in der Bedeutung „überschüssig hinzukommen"), I. 20, III. 13: „weiter gehen, vorüber gehen, fortfahren mit etwas" (*nāhavanīyam upātyeti*, *yady u vā etad upātyeti*).

upavyāharaṇam, II. 1 (vgl. *upavyāhṛtya*, II. 6): *prāripsitasya karmaṇa āraṃbhasamīpe vacanam* „das Aussprechen (eines Vorhabens) vor einer rituellen Handlung".

sahakāripratyayaya (adj.), II. 2, XXVI. 18: *itarair ṛtvigbhiḥ saha saṃvādaṃ kṛtvā.*

atrikiṇinaḥ (nom. plur.), II. 3, XXVI. 13: „ohne die drei Arten von Schwielen": *jyāghātakiṇaḥ mallayudhanimitta āsphoṭakiṇaḥ dyūtāsananimitto gulphakiṇaḥ hastidamananimitto graiveyakiṇaḥ*, also wer kein Ringer, Spieler oder Elephantenzähmer ist.

saṁśrāva oder *saṁsrāva*, II. 3: Name eines beim Somaopfer auftretenden Officianten: *prātaḥsavane vaṣaṭkārādibodhayitā kāladinā.*

aśvapadikam (sc. *agnim*), II. 7: „das Feuer, welches auf der Stelle angelegt wird, worauf das Pferd den Fuss gesetzt hat".

amātyād (sc. *agneḥ*), *amātye* (sc. *agnau*) II. 8. 11: *laukiko 'gniḥ*; *amātyahomāḥ*, II. 11, XXXI. 13, die Spenden mit dem Anuvāka *yad devā devaheḍanam* u. s. w.

asanīyam (sc. *vāsaḥ*), II. 10: *utsargayogyam.*

aṁśaśaḥ, II. 11: *khaṇḍaśaḥ.*

viṣuvati (subst. neutr. loc.) „zur Hälfte", II. 12 u. ö.

vahas (subst. neutr.), II. 13, XV. 25 (= Āp. śrs. XX. 15. 10, wo *vaha* gebraucht wird), bis jetzt nur aus der Kāṇvarecension des Śat. Br. belegt.

kāla, in *vahasaḥ kāle*, II. 13; *pṛṣṭhe grīvāyāṃ vā*; *uparavāṇāṃ kāle*, VI. 10. 22; X. 23; *uparavakāle*, IX. 14; XXIII. 11; *caṣālasya kāle*, IV. 1; *utkarasya kālaḥ*, VI. 22; bedeutet *sthāne, sthānaṃ.*

parīndhena (instr. subst.), II. 14; V. 1, sc. *śrapayati*: *sarvato 'gninā śrapayati.*

āyatigave, II. 14: *āyanti gāvo yasmin kāle tad āyatigavam*; *tiṣṭhadgu-* (Pāṇ. II. 1. 17) *prabhṛtitvād avyayībhāvān na puṃsakam.* Das Wort wird im Bhaṭṭikāvya IV. 14 citiert, aber mit ī.

upayamanīḥ (adj. sc. *mṛdaḥ*), II. 18: *upayamyate 'gnir yābhiḥ*, Bh.; *mṛtpūrṇapātram upayamanam*, Keś.

barhirlāvam (acc. subst.), II. 19: *barhirlavitāram.*

visūrmikāḥ, III. 1: *kalāpāḥ.*

svarvantam (sc. *yūpam utsṛjya*), IV. 4; *svarvantān* (sc. *yūpān utsṛjya*), XV. 23, in *svaru-anta* zu zerlegen.

vivṛttam anu, IV. 6: *āvartalakṣite pradeśe*, also: „der Stelle entlang, wo das Haar einen Wirbel macht“ (?).

sacate (transit.), IV. 6: *aṅgulyā āsañjayati*, also: „in die Hand nehmen“; VIII. 16: *haste sthāpayati*.

avāñjanapiṣṭānām (sc. *yavānām*), V. 5; *avāñjanapiṣṭāḥ* (sc. *śarkarāḥ*), IX. 1; X. 1: „zerstampft“ (*ślakṣṇapiṣṭāḥ*). Das Wort, dem wir auch Pi. Sū. I. 13 (p. 18. 4) begegnen, ist also nicht verdorben, wie ich früher meinte. Ähnlich gebildet sind:

antarāñjanam, *ūrdhvāñjanam*, *bahirāñjanam*, IX. 11: „innerhalb, über, ausser der mit Fett versehenen Stelle“.

prativasanīye (dual. sc. *vāsasī*), V. 9 „zum Verkleiden“.

savātyoḥ (gen. dual. fem.), V. 10; XXX. 4, *savātyau* (acc. dual. fem.), XII. 5. Der Nom. ist also nicht *savātya*, wie BR. wollen, sondern *savātī*; der gen. dual. kommt vor in den Verbindungen: *savātyor dugdhe*, *savātyor vatsaṃ badhnāti* und bedeutet: „zwei Kühe, eine, die ein eigenes Kalb, und eine, die ein fremdes Kalb ernährt“: *ekenaiva vatsena mṛtavatsā ca svamātā ca duhyete savātyau*, also *savātyau*: *abhivānyā* und *jīvavatsā*; vgl. Āp. VIII. 11. 17: *abhivānyāyā agnihotryai ca vatsau badhnāti*: die Milch der *abhivānyā* dient zum Pitṛyajña, die der *agnihotrī* oder *jīvavatsā* zum Agnihotra.

nityavatsāyai, V. 10 (nicht: „stets ein Kalb habend“): *jīvavatsāyai*, *anye*: *ātmārtha eva vatso yasyāḥ sā nityavatseti*.

parṇasevān, V. 11. 15; °*sevābhyām*, XIV. 13: *palāśavṛntān* Bh.; *parṇamayasahitān palāśavṛntān* Keś.

āharaṇaprīti, V. 15 (neutr. adj.?), Keś.: „*āharaṇaprīty eva kaśipūpabarhaṇe*“: *āharaṇād eva prītir yasya tad āharaṇaprīti*; *eva-śabdo dānādivyāpārāntaranivṛttyarthaḥ*. Der Sinn des Wortes entgeht mir.

viyānti, V. 16; bedeutet nicht „mit den Rädern durchschneiden“ (so Böhtl.), sondern *vividhaṃ yānti*, *διέρχονται*.

utkhidanti, V. 16 (sc. *traiyambakān*): *ūrdhvaṃ kṣipanti*, dazu das Subst.: *utkhedana*, XXIII. 5.

veṇikāryā, VI. 1: „wie eine Haarflechte zu machen“ (sc. *mekhalā*); *triguṇā grathitā*, Bh.

kuṃbaṃ ca kurīraṃ ca, in zwei Wörtern, VI. 1. 4. Hierüber der älteste Kommentar, das Karmānta (XXVI. 4): *kuṃbaṃ ca kurīraṃ ceti*: *vidalam u ha kuṃbaṃ bhavati*, *jālam u kurīram*. Bh. und Keś.: *kumbaṃ vaṃśavidalaṃ jālasya nemibhūtam*; *kurīraṃ jālam*. Da Baudh. VI. 5 und Āpastamba *kuṃbakurīram* als ein Wort haben, dürfte ein aus zwei Teilen bestehender Hauptschmuck gemeint sein: ein runder von *vidala* verfertigter Rand und darin ein Netz von wollenen Fäden. Zu VI. 5 bemerkt Bh.: *vidalaparyantaṃ jālaṃ*. Ganz verfehlt ist Geldners Auffassung, Ved. Stud. I, 131 flg.

anidhāvam (absol.), VI. 2: *aparivartayan*, gehört zu *nidhā-*

vate, TS. VI. 1. 1. 6. Synonym ist *aniṣevayan*, Mān. śrs. II. 1. 1. 38, vgl. Gött. Gel. Anz. 1902, S. 125; Maitr. Saṃh. III. 6. 3 (S. 62. 8): *na punar niṣevayati*: *punarāvartaṁ hi manuṣyā āñjate*; also nicht hin- und herreibend, sondern nur in einer Richtung.

abhipātya, VI. 2, im Ausdruck: *savye pāṇāv abhipātya* (obj. *yajamānam*): *ātmanaḥ savye pāṇāv abhipātya*, *savyaṃ pāṇiṃ grāhayitvā*. Der Ausdruck findet sich auch XXIII. 8 und Pi. Sū. I. 4, S. 9. 13.

maṇḍacaravat (adv.), VI. 5. Durch das Antilopenhorn, womit sich der Dīkṣita kratzt, ist eine hänfene Schnur in der Weise eines *maṇḍacara* gezogen; das Wort muss „Pflugstrick" bedeuten: *maṇḍacaravat*: *lāṅgalapāśavat*. Vermutlich Zusammenhang mit *naumaṇḍe*, Śat. Br. II. 3. 3. 15, dass sich vielleicht auch XXI. 15 findet.

upasthām (acc. fem.), VI. 6: *upasthānam*.

nipataḥ (gen. subst.) *kāle*, VI. 6: *śayanasya kāle*.

paryāplavate, VI. 10; X. 19: *āgacchati*: „(die Zeit) kommt heran".

paddharaṇīm (sc. *sthālim*), VI. 10. 12: „um die (Erde von der) Fuss(spur) (der Soma-Kuh) aufzunehmen".

ativitsayanti, VI. 11, vgl. *ativitsane* (loc. subst.) und *ativitsayet*, XXIII. 11: *atinayanti* oder *atītya gamayanti* und *atināyane*. Zweifellos ist unser Wort mit *ativicchayanti* bei Āp. śrs. XXI. 18. 7 identisch, welches Garbe für Dhātup. *vich* hält (das aber *bhāṣārthe* ist!). Dass jedenfalls dasselbe Wort gemeint ist, geht zum deutlichsten aus der Parallelstelle bei Hiraṇyakeśin XVI. 7 s. f. hervor, wo man *ativitsaṃti* (so die Haugsche HS.) bei der Beschreibung desselben Rituals findet. Liegt Prākṛtismus vor in Baudh.?

nimnān (masc.), VI. 23, „die Tiefen, die Höhlen".

upāñjanaḥ (masc.), VI. 24.

cubuke (dual. subst.), VI. 25: die Spitzen der beiden Havirdhānakarren: *tuṇḍe*; auch VII. 8; VIII. 2.

darbhaṇam (subst.), VI. 25. 27: *sūcīm*, „Nadel" also (?).

udakśas (adv.), VI. 26: „nördlich, an der nördlichen Seite".

dīrghasome (loc.), VI. 28: „mehrtägige Somafeier".

utsādayati (*carma nīḍe havirdhānasya*), VI. 28 u. ö.: *nidadhāti*.

pratyupalaṃbasva (obj. *mā*), VII. 3. 13: *pratipālaya*: „warte auf (mich)".

aptum (als Subst. bis jetzt unbelegt), VI. 30; VII. 3: *bindum*; es ist Objekt zu *praskandayati*.

utkāśam (*adhvaryur hotur utkāśam eti*), VII. 4; *sakāśam āgacchati*. Das Wort kommt auch Kauṣ. br. II. 5 vor, wo es nach Böhtl. „auswärts" bedeuten soll.

sujantuḥ, VII. 5. *sujantur iva* ist derjenige der *grāvāṇaḥ*, der, zum *upāṁśusavana* gebraucht, selber auch *upāṁśusavana*

heisst: *śobhanakṛmisadṛśa āyata ekato 'ṇimat*; *kośākārakṛmisadṛśa ity anye*; *jantu*, also „Wurm".

rāsnāvatparigrīvi (neutr. adj.), VII. 6: *rāsnāvan mekhalayeva parigatā grīvā yā, sā parigrīvā yasyāsti, tat parigrīvi.*

pilakavat (neutr. adj.), VII. 6: *pulakavad ity arthaḥ.*

ubhayataḥśukrān (ein Wort), VII. 13, von Baudh. selber erläutert: *droṇakalaśād eva prathamam unnayaty, atha pūtabhṛto, 'tha droṇakalaśāt, ta ubhayataḥ-śukrāḥ.*

niṣkrīḍayanti, VIII. 1: *pāṣāṇān utkṣipya nīcaiḥ patato gṛhītvā krīḍanta ivābhiṣuṇvanti.*

upamīvati (*sa yadainām*, d. h. *patnīm*, *udgātopamīvati*), VIII. 15: *saṃjñāṃ karoti.*

pratiyauti (obj. *apām antam*), VIII. 20: *uttarann agrapādena pratīpam apaḥ prerayati*; die Bedeutung in BR. unrichtig. Der Passus kehrt wörtlich im Gṛhyasūtra (I. 8) wieder, vgl. Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell, S. 101.

utsvidya, VIII. 21 (nur *utsvinna* ist bis jetzt belegt), obj.: *carusthālīm*: *sodakāṃ kṛtvā tāpayitvā*, also „ausgekocht habend".

vicchiṅṣati, VIII. 21 (obj.: *dhruvājyam*): *samāpayati*; es scheint Gegensatz zu *atiśinaṣṭi* zu sein und zu bedeuten: „keinen Rest lassen von". Zu welchem Verbalstamme es gehört, sehe ich nicht.

karaṇīyām (sc. *mṛdam*), IX. 1; X. 1: *karaṇayogyām*: „handelbar, zur Bearbeitung geeignet (knetbar)".

adhikaraṇīm (adj. zu *sūnām*), IX. 1; X. 1: *upariṣṭād ukhākriyāyogyām*: auf welcher die Anfertigung des Mahāvīratopfes stattfindet.

ābhrāśinam (adj., sc. *kharaṃ karoti*), IX. 1. 5; X. 1 u. ö.: *ujjvalam* oder *prakāravantam.*

patnīśāle (masc. oder neutr.), IX. 1. 5; *patnīśālam*, VI. 1 u. ö.: wird VI. 30 durch *prāgvaṃśe* erläutert.

pariśāyayati, IX. 2; XII. 8: *sthāpayanti*: „zur Seite legen, liegen lassen, bewahren". Das Caus. ist in den Wörterbüchern nicht belegt. Böhtl. verweist aber nach *pariśāyana*, Baudh. dhs. I. 14. 7, das „vollständiges Eintauchen" bedeuten soll. Unrichtig! Es bedeutet nur: „das Liegenlassen". *pariśāyane* (loc.) auch XXII. 6, XXIII. 13.

aśmasaṃdāvam, IX. 4; X. 7: *aśmacūrṇam.*

godohanīm (sc. *sthūnām*), IX. 5: *gaur duhyate yasyāṃ baddhā, sā godohanī.*

aniṣkīrṇe (dual. fem. part. zu *niṣkirati*), IX. 5: *asuṣire.*

pratyubjati (obj. *chagalam*), IX. 5: *kaṭena ghaṭṭayati* oder *veṇukaṭenācchādayati*, also: „zudecken, verhüllen".

ativācayati (obj. *yajamānam*), VI. 2. 19; IX. 10 besagt thatsächlich dasselbe wie *yajamāno 'nuṣajati.*

ṛṣabha, X. 5. 36 (*ṛṣabham upadadhāti*): *ṛṣabhākāralekhavatīm iṣṭakām.*

maṇḍaleṣṭakāḥ, X. 5, nicht „ein runder Backstein“ sondern *upari maṇḍalākāralekhākārās (tisra iṣṭakāḥ)*.

utkuṣīm (acc. fem. subst.), X. 9. Bhavasvāmin: *utkuṣīṃ susaṃbaddhāṃ tṛṇair ulkām*; Mah. Sarv.: *tṛṇaiḥ saṃbaddhā ulkā utkuṣīti bhāṣyam*; *ulkā tṛṇaiḥ samūbaddhā dīrghākārotkuṣī bhavet iti gopālaḥ*.

abhyutkuṣya, X. 10, Bh.: *pratāpya, romāṇi dagdhvā*; Mah. Sarv.: *upari pratāpya*; *pratāpanaṃ ca pūyaśoṇitādiśoṣaṇārtham, anyathā kṛmaya utpadyeran.*

adhvājiḥ (in: *dirgho 'dhvājiḥ*), X. 12: *adhvagamanam, kālaḥ* Mah. Sarv.

pūtitṛṇāni, X. 13: *jīrṇatṛṇāni*: „Heu“.

pratisamedhanīyam (sc. *agnim*), X. 21. Mah. Sarv.: *pratis sādṛśye, sādṛśyaṃ ca āhavanīyatvena*; *ukhyāgneḥ prātibhaṭyena samedhanīyaṃ dakṣiṇato jvālyamānaṃ sthāpitam āhavanīyam*; also Bezeichnung des *āhavanīya*.

svayamātṛṇṇānikotam (subst. neutr.), X. 27, XXVII. 33. Bezeichnung von: *hiraṇyeṣṭakā maṇḍaleṣṭakā* und *retaḥsik*.

vitaṣṭiḥ, X. 50, eine Art Opfergefäss. Bh.: *parimaṇḍalabilā agṛhītā sruk*; Mah. Sarv.: *parimaṇḍalabilā ahīnā sruk*.

niṣkān, XI. 1. Die genaue Bedeutung lehrt Keśavasvāmin: *ardhacandrākṛtīn ābharaṇaviśeṣān*.

adhikakṣyān (sc. *hastinaḥ kurvanti*), XI. 6; XII. 7: „mit den Gurten versehen“.

pūgaśaḥ, XI. 6; XII. 7: *saṃghaśaḥ*.

mārutāḥ, XI. 10, damit werden in der Anrede die Vaiśyas bezeichnet laut XXVII. 37: *kṣattasamgrahītāraḥ*, während die *āji̇sṛtaḥ* im Gegensatz zu den Mārutās bezeichnet werden als *sūtarājanyāḥ*.

abhivighnanti, XI. 10; XVI. 19; XX. 18 (sc. *tān vimitābhyām*): *parasparābhimukhau dvābhyāṃ maṇḍapābhyāṃ pariśrayanti*.

vimathīkurvate, XI. 11: *asamañjasenācchindanti*; bei Āp. findet sich: *vimathīkṛtya* (XVIII. 7. 8).

ṣoḍaśataryaḥ (sc. *āpaḥ*), XII. 8: *ṣoḍaśadhā digbhyaḥ sarvataḥ saṃgṛhītāḥ*.

aurmyāḥ, ib.: *ūrmibhyo gṛhītāḥ (āpaḥ)*.

abhidṛśyāḥ (sc. *āpaḥ*), ib.; nach Karmānta: *prasannā nāmaivaitā uktā bhavanti*. Bh.: *svastihāḥ* (sic) *bhūmir dṛśyate yāsu, tābhyo gṛhītāḥ*. Gemeint ist dasselbe Wasser, das in Āp. śrs. XVIII. 13. 11 durch die Wörter *yāsu rūpāṇi paridṛśyante* und in Maitr. Saṃh. (IV. S. 50. 13) durch *yāś ca paridadṛśre* angedeutet wird.

pṛṣvāḥ (sc. *āpaḥ*), ib.; „Reifwasser“, scheint die bei den Taittirīyas übliche Form von *pruṣvā* (*pruina*) zu sein, vgl. TS. VII. 4. 13, wahrscheinlich auch Āp. śrs. XVIII. 13. 13. Bhavasvāmin umschreibt durch *avarṣyāḥ*.

pratihitaḥ, XII. 11, auch Pi. Sū. I. 5 (S. 9. 12, so zu lesen!), vgl. Āp. śrs. XVIII. 17. 3; nach Bh.: *yuvarāja, mahiṣīputraḥ, rājñānan-*

taraḥ (l. *rājño 'nantaraḥ*): „der (dem König) am nächsten steht". Im Pi. Sū. ist der nächste Verwandte, also der älteste Sohn gemeint.

nirjayena (adj. instr.), XII. 11; *nirjayam*, 16: *jetavyena*, „zu erbeuten".

caturavasrāvam, *aṣṭāvasrāvam*, XII. 14, *ekāvasrāvam* (hs. mit *p*), XV. 2 (sc. *vimitam*), vgl. Āp. śrs. XVIII. 18. 5: *caturapasrāvam* (mit *v* Hiraṇyakeśin). Zum ersten Worte Bh.: *catuṣpranāḷikam* (vgl. *pranāḍa*, Kanal), *catuṣṭambhamaṇḍapam ity eke.*

bhāgadhuk (nom.), XII. 15.

cārmapakṣyāv upānahau, XII. 16; XX. 16; *cārmapakṣībhyām* XX. 19; das adj. deutet wohl eine Art Leder an.

pramandayate, XII. 20, *pramandayati*, XX. 19 vielleicht: *ājyamiśreṇa payasānakti śiraḥ*, vgl. Āp. śrs. XXII. 28. 9.

dvistāvā vediḥ, *tristāvo 'gniḥ*, XV. 1, XXVIII. 10: „zweimal, dreimal so gross".

śamyāparidhau (adj., sc. *agnau*), XIV. 17.

anvādheyāyai (gen.-dat. sing. subst. fem.), XV. 1; XXVIII. 10, muss mit *mātur anujāyāḥ* des Āp. (śrs. XX. 3. 7) synonym sein.

jaratpūrvā (subst. fem.), XV. 1 und 5: *upadhānarajjuḥ* nach Karmānta (XXVIII. 10) muss mit *peśas* des Āp. (śrs. XX. 3. 9) synonym sein.

abhyūhaḥ (subst. masc.), XV. 1: „Besen" = *udūhaḥ* des Āp.

vṛthāgnim, XV. 2, Pi. Sū. I. 14 (S. 20. 8): *laukikāgnim.*

indrāṇasam, XV. 14. 19. 21: „Königswagen" (?).

goyugacena (instr.), XV. 25 muss synonym von Āp. śrs. XX. 15. 12 *kāsāmbavena* sein.

kamaṇḍakṛtā (epith. der *sahasratamī*), XVI. 23, ist vielleicht synonym von Āpastambas *upadhvastā.*

taṇyaḥ (nom. plur. fem.), XVII. 5: „die Reiskörner, welche beim Rösten nicht bersten". Nach Bh.: *saktutaṇḍulāḥ.*

phālgunyau (sc. *śalākau*), XX. 8 „von der Terminalia arjuna" (bis jetzt nicht zu belegen).

caturyuk (sc. *rathaḥ*), *dviyuk*, XX. 20: „vierspännig, zweispännig".

asthūri, ib., bedeutet „Einspänner".

jaratkadratha, XX. 23: „alter, schlechter Wagen".

jaratprayoga (adj.), ib.: „mit alten (Tieren) bespannt".

śavānasaḥ (abl. zu *śavānaḥ*), XXI. 4; XXV. 18: „Leichenwagen".

puruṣāsthasya, ib.: „Menschenknochen", nur aus AV. belegt.

upaśiyate, XXI. 14: „es kommt hinzu", Gegensatz: *avaśiyate*: „es fällt ab", letzteres auch aus Āp. zu belegen.

praṇodaḥ, *vibādhaḥ*, *pratinodhaḥ*, *agner ativyādhaḥ*, *indravajraḥ*, *viṣūcīnaśālaḥ*, XXI. 17, alle Benennungen gewisser Ekāhas.

naiṣṭyam (sc. *bhayam*), XXI. 18: *janyaṃ bhayam.*

varṣiṣṭhīyaprasthe, ib.: „auf der Bergebene V."

saṃgavakāle, XXII. 1.

palve (loc. neutr.), XXII. 6, auch Pi. Sū. I. 14 (S. 20. 14) und Gṛhs. II. Nach Sāyaṇa im Bhāṣya zu Baudh. praśna I: *palvaṃ niruptahavirāśrayaṃ śūrpam.* Die Stelle im Dvaidha (XXII. 6) lautet: *atiśiṣṭānām āvapana iti, tān koṣṭhe vā palve vāvaped iti Baudhāyanaḥ.*

avagrāhaśaḥ (adv.), ib.: *avagrāhyāvagrāhya.*

uttararkṣam (sc. *kṛṣṇājinam āstṛṇāti*), XXII. 7: „mit der nicht haarigen Seite oben", also = *adharaloma.*

prasthīḥ (acc. pl. fem. adj.; diese Form bis jetzt unbelegt, die HSS. haben *praṣṭīr*) in: *praṣṭhīr evāhutīr juhvat*, XXII. 13: *pradhānabhūtāhutīḥ* (Sāyaṇa).

anukhyā, XXII. 16; XXIII. 22, auch Pi. Sū. I. 10 (S. 15. 15), s. v. a. Autorität der Śruti oder Brāhmaṇa.

pracyāvane (subst. neutr. loc.), nom. actionis zu *pracyāvayati*: „das Umrühren".

usraṇe (loc. subst. neutr.), XXIII. 26, nom. actionis zu *usrayati* (*usrayet*, l. c.): „das Wort *usra* anwenden".

ākṣīyāni, *ākṣīyeṣu*, XXV. 11 u. ö. scheint gleichbedeutend mit *ākṣyant* und *ārkṣyant* zu sein.

kimupajñaḥ, XXVI. 2: *kimupakramaḥ, kimārambhaḥ.*

vāstvāni, XXVI. 5, Bezeichnung einer Pflanze, vgl. Maitr. Saṃh. II. 2. 4 (18. 13), bedeutet sicher nicht: „aus Überresten bestehend", wie eine Vergleichung von Āp. śrs. IX. 14. 11 lehrt.

prauheṇa (instr. subst.), XXVI. 6 bestimme er die Stelle, wo ein im überlieferten Ritual (aus der Saṃhitā bekannter) Spruch (der in der Überlieferung des Rituals nicht erwähnt ist) einzufügen sei. Das Wort ist bekannt, aber nirgends belegt. Bh.: *prauhaḥ karmasādhanaḥ karaṇasādhano vā.*

kimanukhyāni, XXVI. 10 s. v. a. *kimbrāhmaṇāni.*

etadanukhyāni, ib.

prajyam (adj. masc. acc.), XXVI. 12; XXVII. 4, im Ausdruck *prajyam ātmānaṃ kurvīta*, zugerüstet: *sajyam, saṃnaddham.*

ativṛṇīta, XXVI. 12: „er soll beim Wählen übergehen".

ativaraṇam, ib., nomen actionis dazu.

bhasmarāḥ (adj. masc., sc. *ūṣāḥ*), XXVI. 14 „klonterend": *bhasmarāśisadṛśatvena jale miśrīkaraṇe 'pi piṇḍīkaraṇayogyā ye ūṣaviśeṣāḥ.*

yūpavīrohaṇīyaḥ (sc. *tvāṣṭraḥ paśuḥ*), XXVI. 18: *yūpavīrohaṇe, yūpe pallavo drume nimitte, naimittikaḥ tvāṣṭrapaśur vihitaḥ.*

piṅkhyān (obj. zu *upasādayed anvādhānārthān*), XXVI. 21: *sthūlakāṣṭhaviśeṣān* (Sāyaṇa).

viśātukaḥ (wahrscheinlich subst. masc.), XXVI. 25: *viśaraṇadeśaḥ, chedanadeśaḥ, mūlam ity arthaḥ.*

śūdragavyā (instr. fem.), XXVI. 31; ebenso gebildet: *upavasathagavī, rājagavī* (Pi. Sū.), *atithigavī*, XXVII. 4.

parihārasūḥ (adj. fem.), XXVI. 38 zur Deutung von *paryāyiṇī* (auch Āp. śrs. XIX. 16. 11): eine Kuh, die, nachdem sie ein Jahr lang schwanger gewesen, erst dann kalbt; Bh.: *saṃvatsaraṃ sūtvāparasmin prasūyate*, ebenso Sāyaṇa Komm. zu TS. vol. II. S. 287. Das Wort *paryāriṇī* könnte für *pariyāriṇī* stehen, wie *paryāṇam* für *pariyāṇam*; dieses °*yārin* könnte Ableitung eines Substantivs sein, dessen Äquivalent in av. *yāre*, ὥρα, got. *jēr* „Jahr" vorliegt, „überjährlich".

avisragdāri (v. l. *avisṛgdāri*, adj. neutr.), XXVII. 5, auch Pi. Sū. I. 4 (S. 7. 13).

---

62. Möchte es mir gelungen sein, ein Interesse für diesen Text zu wecken! Es würde mich unendlich freuen, wenn meine Mitteilungen die Fachgenossen anregen möchten, die von mir unternommene Ausgabe zu fördern, indem sie mir nämlich mitteilen wollten, ob ihnen vielleicht noch sonstiges Material in europäischen oder indischen Bibliotheken bekannt ist, das meiner Aufmerksamkeit entgangen. Ich schliesse mit der Mitteilung, dass der erste Teil druckfertig ist und der Satz desselben zu Calcutta begonnen hat; hoffentlich wird in nicht allzu langer Zeit die erste Lieferung des Baudhāyanaśrautasūtra vorliegen.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

00048545

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 20 February, 2020